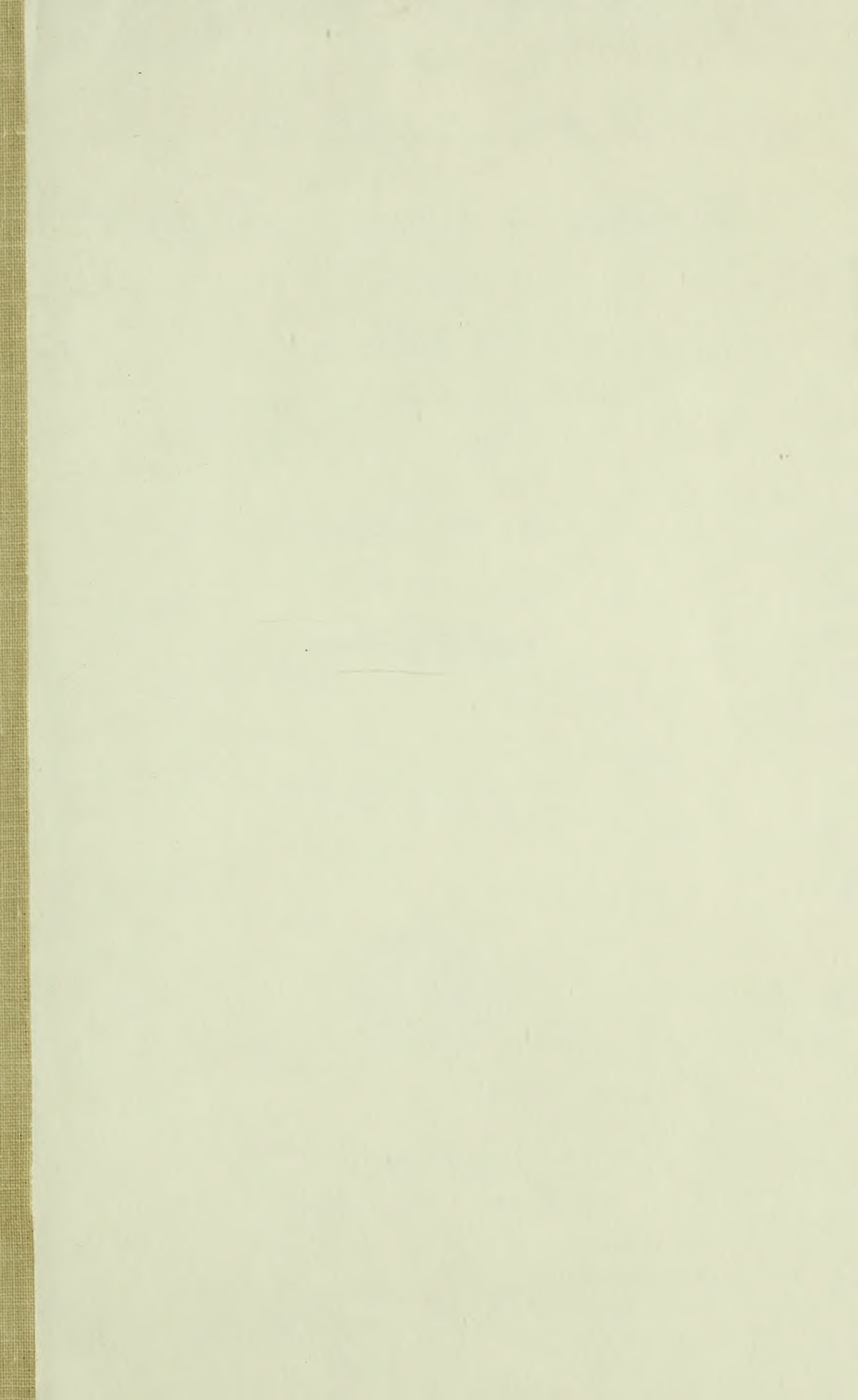
Gunkel, Hermann.

Wirkungen des Heiligen Geistes.



Die Wirkungen
des heiligen Geistes

nach der

populären Anschauung der apostolischen Zeit

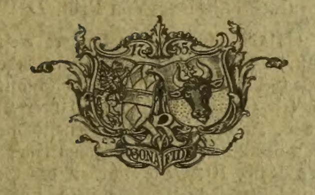
und der Lehre des Apostels Paulus.

Eine biblisch-theologische Studie

von

Hermann Gunkel.

Dritte unveränderte Auflage
(anastatischer Neudruck).



Göttingen
Vandenhoeck & Ruprecht
1909.

Die Wirkungen des heiligen Geistes

nach der

populären Anschauung der apostolischen Zeit und der Lehre des Apostels Paulus.

Eine biblisch-theologische Studie

von

Hermann Gunkel.

Dritte unveränderte Auflage
(anastatischer Neudruck).



Göttingen
Vandenhoeck & Ruprecht
1909.

Τοῦτο ἅπαν τὸ χωρίον σφόδρα ἐστὶν ἀσαφές· τὴν δὲ ἀσάφειαν ἡ τῶν πραγμάτων ἄγνοιά τε καὶ ἔλλειψις ποιεῖ τῶν τότε μὲν συμβαινόντων, νῦν δὲ οὐ γινομένων.

Chrys. Hom. XXIX. in ep. I. ad Cor.

Εἰ δέ τις πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει, οὗτος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ.

Paulus.

Vorwort zur zweiten und dritten Auflage.[1]

Die vorliegende Schrift, das Erstlingswerk des Verfassers, erschienen 1888, hat bei dem theologischen Publikum, namentlich in den letzten Jahren, eine unerwartet günstige Aufnahme gefunden. Die Herren Verleger teilen mir mit, daß das Buch, seit einiger Zeit vergriffen, immer wieder aufs Neue verlangt werde, und haben sich entschlossen, es aufs neue herauszugeben. Vor die Frage gestellt, ob und wie weit ich im Neudruck Aenderungen anbringen wolle, habe ich mich durch mancherlei Erwägungen bestimmen lassen, das Buch unverändert abzudrucken. Denn, obwohl ich die Grundanschauung, die ich in diesem Werke vorgetragen habe, auch heute noch festhalte, würde mir dennoch jetzt eine neue Bearbeitung desselben Themas ein ganz neues Buch werden. Dies neue Buch aber werde ich nicht schreiben, weder jetzt, wo ich durch andere literarische Arbeiten beschäftigt bin, noch später; vielmehr werde ich mich begnügen müssen, auf diesem Gebiet eine Anregung gegeben zu haben. Doch benutze ich die Gelegenheit, um in kurzen Worten anzudeuten, wie ich mir eine neue Bearbeitung denke, und verweise zugleich auf die Schrift H. Weinels 'die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter' 1899; ich erkenne in diesem vortrefflichen Buche die legitime Fortsetzung meiner Forschungen an und sehe mit besonderer Freude, daß H. Weinel, über meine damaligen Resultate hinausgehend, zu Betrachtungen und Methoden vorgeschritten ist, die sich auch mir im Laufe der Jahre ergeben hatten[2].

Die eigentliche Aufgabe meines Werkchens war, gegenüber den Modernisierungen ungeschichtlich denkender und rationalistisch beeinflußter Exegeten, die von den 'Wirkungen' des *πνεῦμα* nichts wissen und den 'Geist' zu einer reinen Abstraktion machen, festzustellen, an welchen Symptomen eine 'Wirkung' des Geistes erkannt worden ist. Es kam mir also nicht darauf an, die einzelnen pneumatischen Erscheinungen zu beschreiben, sondern darauf, das allen Gemeinsame, also das charakteristisch Pneumatische darzustellen. Auch hatte ich erkannt, daß es in erster Linie nicht die Aufgabe sei, eine N.T.liche Lehre vom Geist wiederzugeben, sondern das eigentümliche Erlebnis des Pneumatikers zu beschreiben. — Nunmehr aber müßte das Ziel einer weiteren Behandlung dieses Themas sein, auf Grund dieser Erkenntnisse die einzelnen Wirkungen des Geistes im apostolischen Zeitalter anschaulich zu beschreiben; hier liegt noch ein reichhaltiges und höchst bedeutsames Material vor;

---

1. Für die dritte Auflage ist dies der zweiten Auflage vorangestellte Vorwort durchgesehen; doch habe ich davon Abstand genommen, die im Jahre 1899 geschriebenen und von da aus zu verstehenden Worte wesentlich zu ändern.

2. Von der später erschienenen Literatur, die ich nicht mehr vollständig habe verfolgen können, nenne ich besonders Boussets sehr wertvolle und wiederum weiter führende Rezension des Weinelschen Werkes Gött. Gel. Anz. 1901 S. 753 ff. — Zusatz zur 3. Auflage.

eine Fülle von unverstandenen oder halbverstandenen Schriftstellen kann dabei, wie es H. Weinel bereits für einen großen Teil des N.T. und oft in einer ebenso überraschenden wie glücklichen Weise gezeigt hat, ein neues Licht erhalten. Besonders fruchtbar würde es sein, das Pneumatische in der Person des Herrn zu erforschen. Nun sind zwar auch schon in meinem Buche viele der pneumatischen Erfahrungen behandelt worden, aber freilich weder vollständig noch genügend tief. Das brachte z. T. die Beschränktheit des eben skizzierten Themas mit sich; noch mehr aber hinderte mich die damalige wissenschaftliche Situation, die solchen Forschungen fast unüberwindliche Schwierigkeiten entgegensetzte: mußte doch damals jeder angehende Forscher für sich mit saurem Schweiß erst die Fundamente einer eigentlich historischen Exegese Neuen Testamentes erobern. Und ich, damals ein junger, ungefestigter Anfänger, der manchen Widerspruch erfuhr, stand unter der Notwendigkeit, die eben errungene Position nach allen Seiten hin klar zustellen und zu verteidigen — der heutige Leser möge daraus die vielfache Polemik des Buches entschuldigen — und hatte keine Zeit noch Kraft, diese Position genügend zu vertiefen. Wenn ich nun jetzt mein Werk wieder durchsehe, so fällt mir vor allem auf, daß die pneumatischen Erscheinungen darin mehrfach vom Standpunkt des fremden, hinzukommenden Beobachters beschrieben werden; richtiger und tiefer aber würde es sein, sie zunächst so aufzufassen, wie sie der Pneumatiker selbst empfindet. Dieser Unterschied meiner gegenwärtigen Anschauung von der damaligen aber ist kein Zufall: es entsprach der damaligen Stufe meiner Entwicklung, in der ich diese mysteriösen und dem common sense so entlegenen Erscheinungen wol als fremder Beobachter anzuschauen, aber nicht deutlich wie eigene Erfahrungen nachzuempfinden vermochte. Jetzt glaube ich, besonders aus eingehenderer Lektüre der A.T.lichen Propheten bessere und eindringendere Erkenntnis der Sache zu haben, und sehe, daß diese Dinge erst Leben gewinnen, wenn man — wenn auch nur von ferne — im Stande ist, die inneren Zustände des Pneumatikers nachzuerleben. Damals glaubte ich, die Ueberzeugung, es sei ein Geist oder ein Dämon in einem Menschen, erwachse aus gewissen Wahrnehmungen, die der fremde Beobachter mache: weil er gewisse Erscheinungen sonst nicht zu erklären vermöge, deute er sie als Wirkung eines übernatürlichen Wesens. Jetzt aber sehe ich, daß die Ueberzeugung, ein Geist rede oder handle durch den Pneumatiker, kein nachträglicher Schluß eines Anderen, sondern eine unmittelbare Erfahrung des Begeisteten selber ist: so erfährt man jene Erlebnisse, als Wirkungen eines fremden Wesens, einer Macht, die nicht das Ich ist; und diese Ueberzeugung dem, der solche Erfahrungen gemacht hat, ausreden zu wollen, wäre ebenso nutzlos, wie wenn der Blinde dem Sehenden vordemonstrieren würde, es gäbe gar keine Sonne, weil er, der Blinde, sie nicht sehe. Wer also über dies Thema künftig schreiben wird oder wer sich sonst darüber eine selbständige Meinung bilden will, muß sich vorher auf irgend einem Wege in den Stand setzen, dem Pneumatiker nachzufühlen. Jedenfalls aber möge er, nicht mir und Meinesgleichen, aber den Propheten des alten und den Pneumatikern des neuen Testamentes glauben, daß es sich hier um

wirkliche psychologische Vorgänge handelt, nicht um Phrasen oder um Aberglauben. Mag auch auf diesem Gebiet die Nachahmung und das Dogma eine große Rolle spielen, mag auch der Aberglaube vor der Thür liegen, alles dies würde nicht sein, wenn nicht wirkliche Erlebnisse zu Grunde lägen.

Wer nun solche pneumatischen Erfahrungen darstellen will, der darf nicht etwa die N.T.lichen Dinge allein darstellen: dazu ist das Material im N.T. zu geringfügig und zu schwer zu deuten, wie denn die früher ganz selbstverständliche Isolierung des N.T. in der wissenschaftlichen Behandlung eine rechte lebensvolle Erfassung der N.T.lichen Religionsgeschichte mannigfach behindert hat. Verf. hat in dem vorliegenden Werke wenigstens das A.T. und das Judentum hinzugenommen: daß auch das letztere mitbehandelt wurde, war vor 11 Jahren auf diesem Spezialgebiete eine Neuerung; damals wurde ja noch in der biblischen Theologie des N.T. das Judentum von vielen Forschern so gut wie ganz ignoriert; und es galt noch für wissenschaftlich, für N.T.liche Lehren nach 'Anknüpfungspunkten' — so lautete der terminus technicus — im A.T. zu suchen. Dies hat sich gegenwärtig in weiten Kreisen geändert; doch bleibt noch immer viel zu arbeiten, bis eine intime Kenntnis des religiösen Lebens des Judentums gewonnen ist. — Aber auch in dieser Ausdehnung würde das Material noch nicht genügend sein; es würde der ganz unrichtige Eindruck entstehen, als habe es solche Erscheinungen nur in Israel gegeben. Zwar behauptet die organisierte Kirche aller Zeiten, daß die Epoche der Propheten und der Offenbarung vorüber sei; in Wirklichkeit aber sind die pneumatischen Erscheinungen nur zurückgetreten, und niemals ausgestorben; in besonderen Zeiten und Personen sind sie wieder ans Licht der Geschichte gekommen und sie existieren noch unter uns. Ich erinnere nur an die Geschichte der Mystik und an den Occultismus. Und nicht nur in der christlichen Kirche; es giebt kaum ein Volk und eine Religion, wo nicht ähnliche Erscheinungen zu finden wären. Also ein gewaltiges, fast unübersehbares, höchst vielgestaltiges Material. Dies Material gilt es noch viel mehr in Bewegung zu setzen, um die N.T.lichen Erscheinungen zu verstehen. Man fürchte nicht, daß dadurch die Originalität der N.T.lichen pneumatischen Erscheinungen und der großen geschichtlichen Geistesträger verdunkelt werde. Nicht verdunkelt, sondern im Gegenteil ins Licht gestellt. Alle Religionsgeschichte, wenn sie recht umfassend und weise betrieben wird, wird nur dazu dienen, die Originalität und die wunderbare Hoheit des Urchristentums und besonderes des Evangeliums zu erweisen. — In dem vorliegenden Werkchen kommt dies außer-N.T.liche Material noch sehr zu kurz. Die Propheten waren mir damals von jener Seite her kaum bekannt; und es gab damals — soweit ich weiß — keine theologische Schrift, aus der man die pneumatischen Erfahrungen der Propheten hätte verstehen lernen können; wie denn auch jetzt noch eine die Sache wirklich erfassende Darstellung des 'Prophetismus' fehlt; was über dies Thema geschrieben worden ist, dient viel mehr dem dogmatischen Zweck, die prophetischen Erlebnisse vom Standpunkt der Weltanschauung des betreffenden Verfassers zu deuten, als dem historischen, sie darzustellen und psychologisch zu erfassen. Für das Judentum be-

drückte mich damals das auch noch jetzt allgemeine Vorurteil, in jener Zeit habe es überhaupt keine pneumatischen Erlebnisse gegeben[1]. Zudem ward mir ein tieferes Eingehen in die Sache erschwert durch die Neigung, bei der Darstellung der religiösen Erscheinung des *πνεῦμα* dem W o r t e *πνεῦμα* zu folgen; eine Neigung, die den Bearbeitungen 'biblisch-theologischer Begriffe' wie eine ewige Krankheit anhaftet, die ich auch damals als Fundamentalfehler wol erkannt hatte — wer am Worte haftet, kann das Leben nicht sehen —, und von der ich mich doch nicht völlig freizuhalten vermochte. — Für die Kirchengeschichte, für die Gegenwart und für fremde Religionen fehlte mir damals das Material. Für alles zusammen fehlte mir eine Betrachtung, die das einzelne einzuordnen vermocht hätte. — Mir war ferner nicht ganz unbekannt, daß gewisse nervöse Erscheinungen den pneumatischen verwandt sind oder mit ihnen manchmal mehr oder weniger eng zusammengehören, wird doch in unsern Texten Wahnsinn und Geistesbesitz nicht selten verglichen: im A.T. wird beides durch dasselbe Wort התנבא bezeichnet; aber auch hier stand mir das Material nicht zur Verfügung. Alles dies würde ein künftiger Bearbeiter nachzuholen haben; wie denn H. Weinel, dessen Buch ich oben citiert habe, bereits ein bei weitem größeres Material beherrscht als ich damals[2].

Für die Beurteilung der pneumatischen Erfahrungen wird man zunächst das E r l e b n i s des Pneumatikers selber und die D e u t u n g, die es durch ihn oder durch seine Beobachter erfährt, streng zu unterscheiden haben. Diese Deutung ist verschieden je nach der Culturepoche und je nach der Religion des Urteilenden. In Manchem, worin wir heute nichts anderes als Nervosität, Krankheit oder Wahnsinn sehen — ich erinnere an Sauls Trübsinn oder an die Dämonischen im Zeitalter Jesu —, hat man in der alten Zeit übernatürliche Ursachen zu finden geglaubt. Aber auch je nach den verschiedenen religiösen Epochen kann die Deutung aufs stärkste variieren. Der israelitische Prophet der älteren Zeit erlebte in seinen Ekstasen und Visionen Jahves Wirkung; die Propheten der jüngeren Zeit wagten nur noch, in solchem Falle an einen Engel zu denken: was sie erlebt haben, war im letzten Grunde dasselbe oder wenigstens etwas sehr ähnliches, und nur die Deutung, die sie dem Erlebnis gaben, war verschieden. Im alten Israel, wo sich Volkstum und Religion durchdrangen und wo die antike Naivetät den Unterschied des Weltlichen und Geistlichen, der die spätere Zeit beherrschte, noch nicht kannte, hat man Wirkungen des göttlichen Geistes auch in gewissen Erfahrungen gesehen, welche die spätere Zeit für profan gehalten hätte; so leitete man in der Antike die wunderbare Kraft des Künstlers, die geheime Weisheit des Richters und die übermenschliche Tapferkeit des Helden von Jahve ab; hatte man doch in ältester Zeit kein Bedenken, selbst in dem lustigen Schlagetot Simson Jahves Geist zu finden und den Wahnsinnigen

---

1. Vgl. jetzt z. B. meine Ausführungen über die visionären Erfahrungen des 'Propheten Esra' in den von Kautzsch herausgegebenen Apokryphen und Pseudepigraphen des A.T. II S. 340ff. — Zusatz zur 3. Auflage.

2. Auf weiteres Material verweist in höchst dankenswerter Weise Bousset, Gött. Gel. Anz. 1901 S. 762ff. — Zusatz zur 3. Auflage.

vom Geiste 'von Jahve her' besessen zu denken. So ist es also kein Wunder, daß die Symptome der Dämonen und des Geistes im N.T.-lichen Zeitalter so ähnliche sind; ursprünglich hat auch der Dämonische zu den Männern des Geistes gehört. — Hienach ist auch die merkwürdige Parallele der Aussagen des Paulus vom Geist und von der Gemeinschaft mit Christo zu verstehen: es handelt sich um zwei verschiedene Deutungen derselben Erlebnisse; die Erlebnisse sind aus Pauli Person zu verstehen, die beiden Reihen von Deutungen, die er ihnen giebt, aus der Religionsgeschichte. — Ich füge noch einzelne religionsgeschichtliche Notizen hinzu: Wenn in alter und auch manchmal noch in späterer Zeit von vielen Geistern gesprochen wird, so ist das nicht eine nachträgliche Differenzierung des einen Jahve-Geistes, sondern es ist vielmehr die älteste Vorstellung, noch älter als die Jahvereligion selbst, eine Vorstellung, die durch die Jahvereligion stark in den Hintergrund gedrängt, aber nicht bis auf den letzten Rest vernichtet worden ist. Dieser uralte Polydämonismus ist im N.T.lichen Zeitalter wieder auf dem Plan, im Glauben an die vielen Dämonen. Auf anderm Gebiete tritt er hervor in den XII Testamenten; wenn diese Schrift alle Taten, Entschlüsse und Gedanken der Menschen, ja selbst die sieben Sinne von Geistern ableitet, guten und bösen, so sind das nicht 'Phantasieen' des Verfassers, sondern sehr interessante, wenn auch religiös beurteilt sehr wertlose Reste uralter Religion[1]. — Schließlich gehört hierher, daß der Geist trotz des kirchlichen Dogmas, das es behauptet, im Glauben der Menschen niemals recht Person geworden ist; es haftete der Vorstellung vom Geist seit ältester Zeit etwas Unbestimmtes, Ungreifbares, Unpersönliches an; diejenigen Erlebnisse, in denen man die Wirkung einer Person empfand, hat man lieber Jahve, dem Engel, Christo zugeschrieben.

Ferner gilt es für den Religionshistoriker, die große Verschiedenheit der einzelnen pneumatischen Erlebnisse zu erkennen und ihr gerecht zu werden. Bei den pneumatischen Willensimpulsen — ich bediene mich des von Weinel befolgten Sprachgebrauchs — kann es sich z. B. um ein ganz zweckloses Rasen, Laufen und Springen, aber auch um die höchsten und edelsten Willensregungen handeln, deren der Mensch fähig ist, und beides kann in demselben Menschen zusammentreffen. So können pneumatische Erkenntnisse für die große Geschichte der Religion ganz wertlos sein — im alten Israel antwortete der Seher gelegentlich auf die Frage, wo sich verlaufene Tiere befänden —, und anderseits sind die größten Personen, denen wir Alles verdanken, pneumatisch gewesen. Der Historiker aber soll Augen haben für Alles.

Danach wird auch die Wertung der pneumatischen Erlebnisse für die Geschichte der Religion mit großer Vorsicht zu geschehen sein. Die Kirchen haben überall die Pneumatiker einer bestimmten Vergangenheit als absolute Autoritäten in den Himmel gehoben und diejenigen ihrer Gegenwart, wenn sie konnten, als Ketzer und

---

1. Vgl. jetzt die von Brokelmann ZAW 1906 S. 31 zusammengetragene reichhaltige Literatur; außerdem Stade, Biblische Theologie des A.T. I S. 140, Heitmüller, Im Namen Jesu S. 165. — Zusatz zur 3. Auflage.

Schwärmer in den Winkel gedrängt. Speciell haben die evangelischen Kirchen in ihrer einzigen Verehrung der Scriptura Sacra keinen modernen Pneumatiker, der diese Autorität ja bedroht hätte, aufkommen lassen. Die Aufklärung gar hat hier nur Aberglauben und Schwärmerei gefunden. Eine moderne Strömung dagegen ist in der Freude der ersten Entdeckung in der Gefahr, diese Dinge bei weitem zu überschätzen. Aber diese Gefahr der Einseitigkeit nach einer oder der andern Seite hin ist sehr wol zu vermeiden. Der Historiker, der ein großes Material kennt, wird derartige Erscheinungen als solche sicherlich nicht hoch achten: sie haben vielfach den religiös wertlosesten Inhalt und sie sind oft genug von Krankheit kaum zu unterscheiden. Anderseits aber wird er sich in manchen Fällen in Ehrfurcht und Bewunderung vor ihnen beugen; denn er weiß, daß in dieser Form fast immer die epochemachenden religiösen Erlebnisse aufgetreten, daß die entscheidenden religiösen Personen meist Pneumatiker, und daß die größten Epochen der Religion vielfach pneumatisch gewesen sind. Aber auch hier wird der Historiker sich vor Uebertreibung hüten: πνεῦμα und Religion ist nicht identisch; in den großen Grundgedanken der Bergpredigt hören wir vom πνεῦμα nichts, und Paul Gerhardt war kein Pneumatiker.

Von den pneumatischen Erlebnissen scharf zu unterscheiden ist die Lehre oder die Speculation vom Geist. Hier liegen eventuell complicierte religionsgeschichtliche Gebilde vor. Auch die Speculation des Paulus vom Geist bietet ein sehr schwieriges Problem. So deutlich uns ist, was Paulus selber dabei empfunden hat, und welche Erfahrungen für ihn dabei im Hintergrunde liegen — dies ist in dem vorliegenden Werke dargestellt —, so schwierig ist es, die Geschichte zu erkennen, aus der sich die Deutungen, die er gefunden hat, und die weiteren Gedanken, die er daran geknüpft hat, erklären. Daß diese Speculation ganz allein aus Pauli Erfahrungen zu verstehen sei, kann ich nicht mehr glauben; dagegen spricht besonders, daß der Sprachgebrauch hierin schon völlig verfestigt auftritt. Ein noch schwierigeres geschichtliches Problem sind seine Aussagen über die Gemeinschaft mit Christo; denn auch hier lehrt der Sprachgebrauch, daß man eine Vorgeschichte anzunehmen hat. Da ich indeß an dieser Stelle nicht im Stande bin, dies Problem ausführlich darzustellen, so verzichte ich darauf, hier eine mögliche Lösung auch nur anzudeuten, und will nur auf diese Fragen hingewiesen haben.

Die Zeit, in der man die ganze Geschichte des πνεῦμα schreiben wird, ist wol noch nicht gekommen. Einstweilen wird es sich um Monographieen handeln müssen. Muster einer solchen Behandlung ist die erwähnte Schrift Weinels, welche die Zeit von Paulus bis Irenaeus zum Thema hat. Mögen auch die anderen Epochen der Geschichte bald ihre Bearbeiter finden; möge auch die urapostolische Zeit und Paulus, soweit sie von Weinel noch nicht behandelt sind, dabei nicht vergessen werden, und möge unter der Fülle neuer Erkenntnisse das vorliegende Büchlein bald völlig veraltet sein.

Der Güte von Fräulein Margarethe Plath aus Berlin verdankt der Leser das Verzeichnis der Stellen am Schluss.

Hermann Gunkel.

Die Wirkungen des Geistes sind in der Geschichte des Urchristentums ein Moment von allergrösster Bedeutung. In dem Leben der ersten Gemeinden haben sie, wie übereinstimmend aus der Apostelgeschichte und den paulinischen Briefen hervorgeht, den weitgreifendsten Spielraum eingenommen. Man wird mit Fug behaupten dürfen, dass das älteste Christentum seinen eigentümlichen, aus allen seinen verschiedenen Richtungen gemeinsam zu erkennenden Charakter erhält neben andern Faktoren nicht am letzten durch die Ueberzeugung vom Besitze des Geistes. Auch für Paulus ist unsere Behauptung ohne Zweifel richtig. Auch in seiner Weltanschauung ist der Geist einer der wichtigsten und eigentümlichsten Begriffe. Man hat daher in den Untersuchungen der biblischen Theologie sich eingehend mit der Lehre des Paulus vom Geiste beschäftigt. Allein viel weniger hat man die Anschauungen besprochen, welche die älteste Gemeinde vor und neben Paulo von dem Geiste und seinen Wirkungen hegte. Auch in der neuesten Publikation[1]), welche die paulinische Lehre vom *πνεῦμα* ausführlich behandelt, werden die Vorstellungen der Gemeinden über den Geist kaum berücksichtigt. Nicht zum Vorteil der Sache. Denn es ist wol unbestreitbar, dass auch die Stellung des Paulus in diesem Punkte seiner Lehre nur dann richtig verstanden und gewürdigt werden kann, wenn man sich zunächst die Vorstellungen vergegenwärtigt, welche der Apostel hierüber in christlichen Kreisen vorfand.

Es soll nun im Folgenden die Frage aufgeworfen werden, **was für Erscheinungen in den Gemeinden und bei Paulo für pneumatisch gelten, und warum grade diese vom Geiste abgeleitet werden.** Dadurch werden wir in den Stand gesetzt werden, den Begriff einer Geisteswirkung und darnach den des Geistes selbst zu definieren, sowie die Beziehungen des Geistes zu verwandten Begriffen zu zeigen. Dies letztere ist natürlich nur dann möglich, wenn wir die Bedeutung des Geistes für das christliche Leben stets im Auge behalten. Indem wir diesen Weg zur Gewinnung des Begriffes „Geist" einschlagen und also an vielen Stellen die Grenzen der biblischen Theologie überschreiten werden, hoffen wir, ein leben-

1) J. Gloël, der heilige Geist in der Heilsverkündigung des Paulus. Halle a. S. 1888.

digeres Bild vom πνεῦμα geben zu können, als wenn wir uns ausschliesslich mit dem dogmatischen Begriffe „Geist“ beschäftigen würden.

I. Die populären Anschauungen.

Aus welchen Quellen können wir nun die in der Urgemeinde vorhandenen Anschauungen vom Geiste und seinen Wirkungen erkennen? Zunächst finden sich in den Briefen Pauli selbst, namentlich im I. Kor. Briefe, eine Reihe von Ausführungen, in welchen er sich auf populäre Anschauungen der Gemeinde bezieht. Hier liegen also Vorstellungen vor, wie sie in heidenchristlichen Gemeinden bestanden. Nun ist vielfach von Neueren behauptet, dass die Betrachtung des göttlichen Geistes und seiner Wirkungen, welche in Korinth bestanden haben muss, durch ein Nachwirken ursprünglich heidnischer Religionsanschauungen zu erklären sei. (cf. Weizsäcker, das apostolische Zeitalter, Freiburg i./B. 1886. p. 298; Heinrici, das erste Sendschreiben des Apostels Paulus an die Korinthier, Berlin 1880. p. 390). Wir werden uns daher zugleich nach andern Quellen umsehn müssen, an welchen wir die Christlichkeit der korinthischen Anschauungen prüfen können. — Nun ergeben sich die Anschauungen der judenchristlichen Urgemeinde aus den Synoptikern und ihren Quellenschriften. Unter ihnen ist freilich Lucas, als von Paulo z. T. abhängig, mit Vorsicht zu benutzen. — Die wichtigste und für uns bei weitem reichhaltigste Quelle ist die Apostelgeschichte. Zwar gilt für dieselbe gleichfalls das für das dritte Evangelium Bemerkte: wir werden ausser dem etwa vorhandenen paulinischen Einfluss noch darauf zu achten haben, ob sich nicht in derselben die Betrachtungsweise eines späteren Zeitalters verrät; aber die Acta ruhen doch, wie niemand leugnen wird, auf älteren und für unsere Sache besonders reich fliessenden Quellen, welche sich freilich nur selten mit einiger Sicherheit herausschälen lassen. — Sodann ist die Apokalypse, selbst für den Fall, dass sie eine „christliche Ueberarbeitung einer jüdischen Grundschrift“ sein sollte, wenigstens in der sicher christlichen Vor- und Nachschrift zu verwenden.

Die andern Schriften des N. T., über deren Selbstständigkeit oder Abhängigkeit von Paulo bisher noch keine Einigung erzielt ist, dürfen nur dann von uns verwandt werden, wenn wir in ihnen Parallelen zu solchen Gedankenreihen finden, welche wir schon als urapostolische erkannt haben. (I. Petr., Jak., Ev. und Briefe Johannis.) Dieselbe Methode der Benutzung ergiebt sich für die deuteropaulinische Litteratur. (Eph., Hebr., Pastoralbriefe, vielleicht II. Thess.)

Wir werden nicht fehl gehn, wenn wir bei der Verwertung der erstgenannten Quellen stets das Gemeinsame und in sich selbst Zusammenstimmende für das Urchristliche halten, dagegen bei solchen Punkten, in denen die einzelnen Quellen von einander abweichen oder in sich selbst disharmonieren, mit besonderer Vorsicht verfahren.

Da wir uns also z. T. auf einem unsicheren Gebiete bewegen werden, so hat die Frage besondere Bedeutung, was für Quellen bei diesem Teile unserer Untersuchung zur Bestätigung, zur Verdeutlichung und zur Beleuchtung gefundener Resultate zu verwenden sind. Nun hat Wendt bei Gelegenheit eines ähnlichen Themas (Wendt, die Begriffe Fleisch und Geist, Gotha 1878. p. 90) die Methode aufgestellt, „die Worte des Paulus daraufhin anzusehn, ob sie nicht eine Erklärung aus dem A.T.lichen Sprachgebrauch gestatten". Diese Methode, welche Wendt auch für die Mehrzahl der übrigen N.T.lichen Schriftsteller durchzuführen sucht, ist, zunächst ganz abgesehen von Wendts Polemik gegen die Erklärung des Paulus aus hellenistischen Ideen, nicht ganz richtig.

Wendt beachtet einen Faktor nicht, welcher doch unter den vorchristlichen Voraussetzungen des Sprachgebrauches und des Gedankenkreises der apostolischen Zeit die erste Stelle einnimmt, das Judentum. Die gesetzliche Richtung beherrschte nach Schürers (Predigt Jesu in ihrem Verhältnis zum A.T. u. zum Judentum, Darmstadt 1882. p. 5.) Urteil im Zeitalter Christi das ganze religiöse Leben. „Damals ist daher auch das A.T. mit der ganzen Fülle seiner religiösen Ideen an das Bewusstsein des Einzelnen immer nur in derjenigen Beleuchtung herangetreten, welche ihm durch das gesetzliche Judentum gegeben wurde". Nun ist freilich die Predigt Jesu dem Prophetismus durchaus congenial. Das Evangelium, welches die erste Gemeinde besass, ist ein frisches Reis aus dem alten, fast verdorrten Wurzelstamme der A.T.lichen Prophetie. Und nicht ohne die Einwirkung des A.T. ist dasselbe entstanden und verbreitet. Dennoch wird so viel sicher sein, dass man mit der grössten Behutsamkeit verfahren muss, wenn man N.T.liche Anschauungen als Nachwirkungen A.T.licher im Judentum abgestorbener Gedanken erweisen will. Zunächst besitzt immer die Annahme des jüdischen Einflusses eine viel grössere Wahrscheinlichkeit als die des A.T.lichen. Und jedenfalls ist es ein Fehler von nicht unerheblicher Bedeutung, das Judentum überhaupt zu ignorieren. Wir werden also als den eigentlichen Mutterschoss des Evangeliums das Judentum bezeichnen müssen, — von jüdischen Gedanken kamen die Apostel her, mit jüdischen mussten sie sich auseinandersetzen, — ohne indess den Einfluss der Lektüre des A.T. leugnen zu können. Die Aufgabe der biblischen Theologie ist es, in jedem einzelnen Falle die Entscheidung über die Herkunft eines N.T.lichen Gedankens zu treffen, eine Aufgabe freilich, welche wol erkannt, aber eigentlich noch nicht in Angriff genommen ist. Das Judentum aber, welches für unsern ersten Teil, der die Anschauungen der Urgemeinde entwickeln soll, ganz ausschliesslich in Betracht kommt, ist das palästinensische. Die Anwendung dieser Methode ist bei vielen Fragen von principieller Bedeutung; bei der unsrigen, wenn auch nicht gleichgültig, so doch nicht eigentlich entscheidend, da wir es bei der Vorstellung von den

Geisteswirkungen mit einer uralten hebräischen oder vielleicht ursemitischen Vorstellung zu tun haben, welche zur Zeit der Apostel nur in wenigen Punkten Aenderungen erfahren hatte. Zudem liefern die A.T.lichen Quellen bei weitem reicheres Material. Doch ist selbstverständlich auch bei dieser Sachlage neben dem A.T. die jüdische Litteratur zu benutzen.

1. Die erste wichtigste Bemerkung, welche für das Verständnis dessen, was man unter „heiligem Geist" in apostolischer Zeit sich dachte, entscheidet, ist folgende. Wir haben es in der Urgemeinde garnicht mit einer L e h r e vom heiligen Geiste und seinen Wirkungen zu tun (gegen O. Pfleiderer, Paulinismus. Leipzig 1873. p. 202, der von der „traditionellen L e h r e" spricht, „dass man in der Taufe das — πνεῦμα erhalte".) Es handelt sich hier nicht um einen Glaubenssatz, wie es z. B. die Behauptung von der Auferstehung Jesu für diejenigen war, welche nicht gesehen hatten und doch glaubten, sondern es handelt sich dabei um ganz concrete, allen in die Augen fallende Tatsachen, welche Gegenstand täglicher Erfahrung waren, und die man ohne weitere Ueberlegung unmittelbar als geistesgewirkt empfand. Diese Erscheinungen machen das Vorhandensein des Geistes in den Augen der Urgemeinde zu einer Tatsache, an der zu zweifeln unmöglich ist. So wird es begreiflich, dass wir ausser den Andeutungen eines von Natur so zur Reflexion angelegten Mannes wie des Paulus gar keine Lehraussagen über den Geist in unsern Quellen finden, wol aber eine Fülle von Schilderungen seiner Wirkungen. Wir Späteren also, die wir über analoge Erfahrungen nicht ohne weiteres verfügen, können uns der urapostolischen Anschauung vom Geiste nur so bemächtigen, dass wir von den uns berichteten Geisteswirkungen ausgehn, und dann den Geist als die jene Wirkungen hervorbringende Kraft zu begreifen suchen.

Dasselbe gilt für das A.T. Es ist ein verhängnisvoller Irrtum, wenn man (Wendt a. a. O. p. 35) den Geist im A.T., sofern ihm nicht eigentliche religiöse und sittliche Wirkungen zukommen, „im grossen und ganzen" „der sagenhaft ausgeschmückten Vorzeit" oder „der idealen Endzeit" beigelegt denkt, die Wirkungen desselben also „im grossen und ganzen" nicht der wirklichen Geschichte, sondern der Phantasie beimisst. Wäre die Vorstellung vom Geiste im alten Israel nicht eine ungemein lebendige, häufig genug mit Beispielen zu belegende gewesen, dann wäre ihre Entstehung sowol wie ihr Fortleben durch viele Jahrhunderte bis in die apostolische Zeit schlechterdings unbegreiflich. Ueberdies werden uns pneumatische Persönlichkeiten, in denen der Geist doch nicht zunächst Religiöses und Sittliches wirkte, genannt, — man denke z. B. nur an Saul, — und es ist zu beachten, dass wir für eine Schilderung des Volkslebens in Israel wegen der grossen Lücken, welche die uns überlieferte Darstellung der israelitischen Geschichte bietet, fast immer auf Rückschlüsse aus den nicht historischen Büchern angewiesen sind.

Nun wird ja sowol in den erstbesprochenen Quellen des N.T. wie im Judentume und im A.T. äusserst Verschiedenartiges als Wirkung des Geistes vorgestellt. (Aufzählungen für das A.T. bieten Wendt a. a. O. p. 32 ff.; Reuss, Gesch. d. A.T. Braunschweig 1881. p. 317; Schultz, A.T.liche Theologie. II. Aufl. Frankfurt a./M. 1878. p. 545.) Um so dringender notwendig ist es, die Frage, was allen diesen Geisteserscheinungen gemeinsam gewesen sei, ausführlich zu behandeln. Da wir es aber hier mit einer im Urchristentum ungemein lebendigen Vorstellung zu tun haben, so dürfen wir uns nicht an Theoreme halten, wie sie ein späterer Geschichtsschreiber (wie Lucas) oder ein dogmatisch Interessierter (wie Paulus) bieten mag, sondern wir haben uns in die apostolische Zeit zu versetzen und zu fragen: an welchen Symptomen hat man im Urchristentum festgestellt, dass eine Erscheinung Wirkung des Geistes sei?

2. Zunächst ist zu beachten, dass nicht „alle Selbsterweisung und Selbstbetätigung Gottes oder die Offenbarung in ihrem ganzen Umfange" auf den Geist zurückgeführt wird (gegen Cremer, Wörterbuch der N.T.lichen Gräcität. V. Aufl. Gotha 1888. p. 741), sondern dass nur ein Teil aller derjenigen Ereignisse, in denen der göttliche Faktor in das irdische Leben eingreift, als Wirkung des Geistes empfunden wird. Fast ohne Ausnahme werden nämlich nur solche Vorgänge, welche das Leben des Menschen betreffen, als Geisteswirkungen bezeichnet. Es handelt sich also bei den *ἐνεργήματα τοῦ πνεύματος* nie um Einwirkungen Gottes auf die Natur, sondern stets um Wirkungen auf den Menschen, welche entweder sein inneres Leben ausschliesslich angehen, oder um solche, die ihn zugleich befähigen, in gewissen Machttaten des Geistes handelnd aufzutreten. Der Geist wirkt auf den Menschen und durch den Menschen. So werden also göttliche Wirkungen wie etwa ein Erdbeben, im A.T. etwa die Zerstörung einer Stadt, die göttlichen Segnungen in der Natur u. a. nicht vom Geiste Gottes abgeleitet. Andererseits können im N.T. alle Wirkungen des Geistes auch von Gott und Christo, fast alle auch von einem Engel abgeleitet werden. Eine Ausnahme von ersterer Regel ist im A.T. II. Reg. 2, 14. 15, wo der Geist Jahves das Wasser des Jordans zerteilt, um in äusserer Naturerscheinung zu dokumentieren, dass der Geist mit seiner Wundermacht von Elia auf Elisa übergegangen sei. Einigermassen rätselhaft ist der „Geist des Gerichtes und der Geist der Vertilgung" Jes. 4, 4, durch welchen Jahve die Sünden Jerusalems fortschaffen will. Möglich ist es, dass der Prophet meint, Jahve werde Männer erwecken, welche in diesem Geiste die Frevler aus dem Lande vertilgen Jes. 11, 4. Möglich aber auch, dass er den Geist des Gerichtes und der Vertilgung wie einen verheerenden Gottessturm sich denkt, der die Gottlosen aus Israels Mitte hinwegrafft, etwa wie Jes. 30, 28; 40, 7; Job 4, 9; 15, 30; Sap. Sal. 5, 23; 11, 20; cf. II. Thess. 2, 8., —

im letzteren Falle würde eine zweite Ausnahme von der aufgestellten Regel zu constatieren sein. Im N.T. könnte als solche erscheinen der sowol bei Lucas wie bei Matthäus der Geburtsgeschichte Jesu zu Grunde liegende Gedanke, dass Jesus vom heiligen Geiste empfangen sei; das soll bedeuten, dass bei Jesus nicht wie bei gewöhnlichen Menschen, welche von Gott zu Propheten auserwählt wurden, der heilige Geist etwas zu seiner ursprünglichen Natur hinzukommendes, ein donum superadditum war, sondern dass bei ihm der heilige Geist der Faktor war, welcher sein Leben dauernd völlig erfüllte, wie er es auch ursprünglich setzte. Vermittelt ist dieser Gedanke durch die Vorstellung von dem Geiste Gottes als schöpferischem Lebensgeiste, ein Gedanke, welcher von der Vorstellung vom Geiste als dem Principe göttlicher Wirkungen im Menschen und durch den Menschen gewöhnlich getrennt wird.

3. Es ist eine bekannte Beobachtung, dass der Geist nach der populären Anschauung (cf. B. Weiss, Lehrbuch der bibl. Theologie des N.T. IV. Aufl. Berlin 1884. p. 60. Anm. 2; p. 129 Anm. 1; p. 595; Pfleiderer, Urchristentum, Berlin 1887. p. 255; Paulinismus p. 20. 199. 203. Aehnlich neuerdings A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte. 2. Aufl. des 1. Bandes. Freiburg i. B. 1888. p. 47. Anm. 1) nicht wie bei Paulus das Princip des christlichen religiös-sittlichen Wandels ist, dass der Geist also nicht als Autor aller christlichen Handlungen gedacht wird; und wenn Gloël (a. a. O. p. 239 f.) meint, dass nach der Apostelgeschichte das gesammte „religiöse und sittliche Gemeinschaftsleben der ersten Gemeinde" eine Auswirkung des Geistes sei, so ist diese Behauptung weder aus der Pfingstgeschichte zu erweisen, wo der Geist direckt nur Glossolalie und Prophetie wirkt, noch aus Act. 2, 42—47, wo keine Silbe andeutet, dass der geschilderte ideale Zustand der Gemeinde vom Geiste herrühre. Act. 4, 31 ist die vom Geiste gewirkte Erscheinung der in Verfolgungen ausharrende Glaubensmut, und nicht die im Anfange eines neuen Abschnittes erzählte Einmütigkeit der Gläubigen, 4, 32. (Ueber die ferner von Gloël citierten Stellen 6, 5 u. 11, 24 cf. p. 7.) Umgekehrt aber gehören auch nicht alle Gnadengaben des Geistes in die Sphäre des religiös-sittlichen Lebens. Denn die Behauptung, welche Schultz (a. a. O. p. 547) für das A.T. aufstellt, dass ein sittliches Moment nicht unmittelbar in dem Worte Geist liege, ist ohne weiteres auf unser Gebiet auszudehnen, wenn wir z. B. nur an die vom Geiste herrührende Prophezeiung einer grossen Hungersnot denken, Act. 11, 28. So haben wir das Recht, selbst die Frage aufzuwerfen: werden in der christlichen Urgemeinde überhaupt sittliche oder religiöse Funktionen vom Geiste abgeleitet?

Zunächst, wie steht der Geist zum Glauben? In der Apostelgeschichte gilt es als etwas Selbstverständliches, dass gläubig werden und vom Geiste ergriffen werden verschiedene Vorgänge sind. Zwar nur der Gläubige kann den Geist empfangen, aber deshalb ist noch

nicht, wer den Glauben hat, auch schon im Besitze des Geistes, cf. besonders Act. 8, 12—17. Der Glaube entsteht durch die Predigt; der Geist kommt hernieder, gewöhnlich unter Handauflegen nach vollzogener Taufe, 8, 17; 19, 6, unter Handauflegen vor der Taufe, 9, 17, während der Taufe, 2, 38. Der Geistesempfang ist also ein Zeugnis Gottes für den vorhandenen Glauben, 15, 8 ff.; 11, 17. So wird also der Glaube nicht vom Geiste abgeleitet, sondern als vorausgehende Bedingung des Geistesempfanges gedacht. Auch die ersten Jünger — so ist die Anschauung der Acta, — sind lange Zeit noch zu Lebzeiten Jesu gläubig gewesen, haben schon die Erscheinungen des Auferstandenen hinter sich, als ihnen erst die Geistesausgiessung zu Teil wird. Mit den Acta stimmt in dieser Geschichtsbetrachtung das Joh.-ev. überein. (Joh. 7, 39.) — Und selbst Jesus empfängt den Geist erst in der Taufe! —

Die paulinischen Aussagen bestätigen die der Apostelgeschichte freilich nicht in allen Punkten. Von einer regelmässig vollzogenen Handlung der Handauflegung weiss Paulus nichts, cf. Gal. 3, 2. Auch dass nur bestimmte Personen, wie in der Apostelgeschichte, den Geist weiterzugeben vermöchten, schliesst Paulus aus I. Kor. 1, 14. Wir werden jene Sitte (im A.T. Dt. 34, 9 u. a.), welche noch aus Hebr. 6, 2. cf. I. Tim. 4, 14; II. 1, 6 bekannt ist, und welche der jüdischen Sitte der סמיכה bei der Ordination der חכמים entspricht (cf. Weber, System der altsynagogalen palästinensischen Theologie, Leipzig 1880. p. 123. 130. 186), für eine spätere Institution zu halten haben. Indess bestätigt sich auch aus Paulus, dass die Geistesverleihung dem Glauben folgt, cf. Gal. 4, 6.

Andererseits wird aber doch in Stellen wie Act. 6, 5; 11, 24 Glaube und Geist eng verbunden, und an andern wie 9, 31; 13, 52 wird das freudige und freimüthige Beharren beim Glauben als eine Tat des Geistes bezeichnet. Es handelt sich an beiden ersteren Stellen um eine besondere Energie des Glaubens, welche nur bestimmten besonders Begnadigten eignet, ebenso wie 9, 31; 13, 52 von einem besonderen Beharren im Glauben geredet wird, nämlich dem unter Verfolgungen. Von einem eben solchen Glauben spricht Paulus, wenn er die πίστις I. Kor. 12, 9; 13, 2 als eine unter andern Gnadengaben aufzählt, und wenn er voraussetzt, dass die Prophetie nur dem gegeben werde, dessen Glaube besonders stark und kräftig sei, Rom. 12, 6. Da nun eine solche Auffassung der Lehre des Paulus vom Glauben nicht eben entspricht, so muss der Apostel die erstere in der urchristlichen Ueberzeugung vorgefunden und aufgenommen haben.

Ebenso wird Act. 6, 3. 10 die besonders hervorragende Weisheit einiger Mitglieder der jerusalemischen Gemeinde, darunter des Stephanus, in Verbindung mit dem Geiste gebracht; es ist eine Weisheit, durch welche sie sich vor andern Christen auszeichnen, 6, 3, welcher niemand widerstehen kann, 6, 10. Das paulinische Gegenstück dazu ist der nur bestimmten Christen beschiedene λόγος σοφίας

I. Kor. 12, 8, dessen Wirksamkeit II. Kor. 10, 5 ganz analog beschrieben wird.

Wenn Act. 10, 46 der Geistesbesitz des Cornelius und der Seinigen daran erkannt wird, dass sie „mit Zungen reden und Gott preisen“, so ist ein *μεγαλύνειν τὸν θεόν*, welchem ein pneumatischer Charakter zukommt, nicht die gewöhnliche Lobpreisung Gottes, welche jeder Christ zu jeder Stunde üben kann, sondern eine ekstatische, mit Glossolalie verbundene (wie *ψάλλειν τῷ πνεύματι* I. Kor. 14, 15), cf. Act. 2, 11. So unterscheidet auch Paulus vom gewöhnlichen das pneumatische Gebet, I. Kor. 14, 15.

Wir dürfen also nicht sagen, dass die Wirkungen des Geistes dem Gebiete des sittlich-Religiösen gegenüber indifferent seien. Es giebt Geistesoffenbarungen, welche in dies Gebiet fallen. Aber die gewöhnlichen religiösen Funktionen des einfachen Christen werden nicht als Gaben des heiligen Geistes empfunden. Wo Sittliches und Religiöses für pneumatisch gehalten wird, da ist es stets eine Steigerung des Gewöhnlichen. Uebrigens denkt man, wenn man vom Geiste spricht, viel weniger an derartige Wirkungen, als an solche wie Prophetie, Glossolalie u. a., welche dem besprochenen Gebiete nicht unmittelbar angehören. — Zacharias und Elisabet sind nicht Pneumatophoren, obwol „wandelnd in allen Satzungen und Rechten des Herrn ohne Tadel“, Lc. 1, 6; im Wandel unterscheidet sich von ihnen Symeon nicht, er ist ebenso wie sie „gerecht und gewissenhaft“, Lc. 2, 25. Aber doch, auf ihm ruht der heilige Geist: er war Prophet. — Wenn in dem Kreise der ersten Christen der Geist zunächst als Autor besonders grossartiger Betätigungen des Glaubens und der Liebe gegolten hätte, so wäre der Goët Simon Act. 8, 18 gewiss nicht auf den Gedanken gekommen, die Gewalt der Geistesübertragung von den Aposteln für Geld kaufen zu wollen. Die Gabe Gottes, die er kaufen und dann natürlich geschäftsmässig ausbeuten wollte, war etwas ganz Anderes. Für Glauben und Liebe hätte er wol wenig Geld gegeben; aber die Gabe der Prophetie z. B. kann, das lehrt die alte und die neue Zeit, sehr einträglich ausgenutzt werden (cf. die Versuchungsgeschichte u. Act. 16, 16; Herm. Mand. 11; Did. 11; Lucians Peregr. Prot. 11). — Lc. 1, 15 wird von einem Kinde im Mutterleibe der Geistesbesitz behauptet, und es ist wol kaum zu verkennen, dass das freudige Hüpfen desselben 1, 44, diese Huldigung, dargebracht dem noch ungeborenen Messias, als Wirkung des Geistes gedacht wird. Wenn nun selbst einem *βρέφος* der Geist nach Vorstellung der alten Zeit — und hier haben wir sicher eine judenchristliche, noch vor 70 geschriebene Quelle vor uns — zugeschrieben werden kann, so sehen wir deutlich, wie wenig Frömmigkeit und Sittlichkeit die durchgängigen Erscheinungen des Geistes gewesen sein müssen.

Wir können uns über diese Beobachtung um so weniger wundern, als sie auch im A.T. und im Judentume Bestätigung findet.

Der gewöhnliche Wandel des einzelnen Israeliten oder Juden wird nicht vom Geiste abgeleitet. Frömmigkeit und Sittlichkeit als solche gelten also nicht für pneumatisch. Nicht das Gott wolgefällige Leben selbst, sondern nur die Unterweisung dazu in Propheten resp. im Gesetz hat Gott durch seinen Geist gegeben (cf. z. B. Neh. 9, 20.) Und auch da, wo die Frommen sich bewusst sind, die Kräfte sittlichen Lebens von Gott erhalten zu haben, wird nicht vom Geiste gesprochen. Mit Ausnahme von Jes. 11, 1. 2; 28, 6; 32, 15 ff.; Ezech. 36, 27; (vielleicht Sach, 12, 10) Ψ 51, 13; 143, 10 werden unter den mannigfaltigen berichteten Geisteswirkungen niemals solche genannt, welche in das Gebiet des Sittlichen oder Religiösen gehören. — So ist es auch mit der Selbstbeurteilung der Propheten. Wir nehmen ohne weiteres an, dass dieselben durch eine erhabene Frömmigkeit, durch eine aufopferungsfreudige Liebe zu ihrem Volke sich auszeichneten, und wir empfangen davon einen tiefen Eindruck in der Lektüre ihrer Schriften, besonders ihrer Gebete. Und diese ihre Gerechtigkeit vor Gott und den Menschen ist für den Prophetenberuf nicht gleichgültig. Unreiner Mund kann die Worte des Heiligen Israels nicht verkünden, Jes. 6; und was die Propheten als Jahves Auftrag betrachten, das ist doch zugleich ihre eigene moralische Ueberzeugung. Die gewaltige Wucht ihrer Worte, welche noch heute den Leser erschüttert, wird getragen von ihrem Bewusstsein, das „Recht" zu verkünden, Mich. 3, 8. Hierin grade unterscheiden sich Propheten wie Elia und Jesaia von den Sehern Israels und anderer Völker. Aber sie selbst leiten ihr eigenes religiös-sittliches Leben nicht vom Geiste ab. Der Geist verleiht ihnen ein höheres Erkennen, er giebt ihnen Auftrag und Vollmacht, dasselbe dem Volke zu verkündigen, er verleiht auch die Kraft, unerschüttert dem Prophetenberufe nachzukommen, aber im übrigen schenkt er ihnen nicht einen Gott wolgefälligen Wandel. Recht und Gerechtigkeit zu üben, das bleibt auch bei ihnen Sache des Menschen, das ist nur die Vorbedingung des Prophetenamtes. So kann das, worin die רוח sich in den Propheten nach ihrer eignen Aussage offenbart, doch nur in beschränktem Sinne „Genialität auf religiösem Gebiete" (Wendt, a. a. O. p. 33) genannt werden. Was sie vom Geiste besassen, war vielmehr Genialität im religiösen Erkennen. — Hiernach ist Wendts Meinung (a. a. O. p. 152) zu beurteilen: „In der Tat finden wir nur in den älteren Geschichtsbüchern, namentlich in den sagenhaften Erzählungen des Richterbuches den Gottesgeist in dieser ekstatischen Form aufgefasst; innerhalb der prophetischen Bücher zeigen sich nur an ganz vereinzelten Stellen die Spuren solcher Auffassung; auch die im engern Sinne prophetischen Wirkungen des Geistes — — — treten hier sehr zurück hinter andern rein sittlich-religiösen Wirkungen des Gottesgeistes, welche insbesondere [muss heissen: ganz allein] dem messianischen König und der Gemeinde der erwarteten Endzeit zuge-

schrieben werden". — Vergleicht man die oben angegebene geringe Zahl derjenigen Prophetenstellen, welche dem Gottesgeiste religiös-sittliche Wirkungen zuschreiben, mit der bedeutend grösseren Summe der andern, welche von Wirkungen sprechen, die nicht in dies Gebiet gehören, so begreift man nicht, wie ein dies Verhältnis umkehrendes Urteil entstehen konnte[1]).

In den ausserkanonischen Schriften des Judentums können wir, wenn wir zunächst von der Sap. Sal. und den XII. Test. absehen, die gleiche Beobachtung machen. Zwar wird hier vom heiligen Geiste überhaupt sehr wenig gesprochen, aber grade dies ist ein charakteristischer Beweis für die Richtigkeit unserer Behauptung. Namentlich in den Schriften, welche die Durchschnittsfrömmigkeit und Moral behandeln, wie besonders Jes. Sir., kommt der Geist als gegenwärtiges Besitztum nicht vor. Der gerechte Wandel hat mit dem Geiste nichts zu tun. Wo in den Schriften des Judentums von Geisteswirkungen gesprochen wird, da handelt es sich fast immer um Prophetie, Vision, Weisheit u. a., cf. Jes. Sir. 48, 24; Susanna LXX 42. 64. (Susanna Theod. 45 ist nicht vom Geist Gottes die Rede, gegen Gloël a. a. O. p. 231. A. 2.); Psalm. Sal. 8, 15 (ed. Hilgenfeld im Messias Judaeorum, Leipzig 1869.); IV Esra 14, 22 (Ezras propheta latine in Hilgenfelds Mess. Jud.); Ap. Bar. 6 (in Monumenta Sacra et Profana, Tom. I., Fasc. II. Mailand 1861.); Henoch 56, 5; 68, 2; 71, 5. 11; 91, 1 (übersetzt von Dillmann, Leipzig 1853); Jubil. 25. 31 (übersetzt von Dillmann in Ewald, Jahrbücher der bibl. Wissenschaft. 2. u. 3. Jahrb. Göttingen 1850. 51.); Ass. Mos. ed. Hilgenfeld (im Mess. Jud.) 11, 34, ed. Volkmar (Mose Prophetie und Himmelfahrt, Leipzig 1867) c. 17. u. a. m.

Eine besondere Beachtung verdient aber, dass solche Geisteswirkungen meist längst vergangene Ereignisse sind. Daran erkennen wir gleich hier am Anfange unserer Untersuchung, dass das Judentum sich von dem alten Israel wie von der christlichen Gemeinde darin unterscheidet, dass es keine, oder vorsichtiger ausgedrückt, nur sehr wenige pneumatische Erscheinungen hervorbringt. Wir werden daher gezwungen sein, unsere Analogieen zu N.T.lichen Vorstellungen wesentlich aus dem A.T. zu schöpfen. —

4. Wir haben gefunden, dass im Urchristentum nur einem Teile der Geisteswirkungen direkt Stätte und Wert im christlichen Wandel zukommt. Haben alle Geistesgaben als solche wenigstens in-

---

1) Der Tatbestand ist folgender, — (ich citiere nur Stellen, deren Erklärung mir gesichert zu sein scheint): 4 Stellen in den Propheten, mit sittl.-rel. Geisteswirkungen (Jes. 11, 2; 32, 15; 28, 6; Ez. 36, 27); 7 Stellen, wo der Gottesgeist ekstatisch wirkt (Ez. 11, 24; 3, 12; 8, 3; 11, 1; 43, 5; 3, 14; 37, 1); an 13 Stellen die eigentl. prophetischen Wirkungen (Jes. 61, 1; 63, 10 f.; 63, 14; 48, 16; 59, 21; 30, 1; 42, 1; Sach. 7, 12; Hag. 2, 5; Joel 3, 1 f.; Hos. 9, 7; Micha 3, 8; Ez. 11, 5). Das Verhältnis derjenigen Stellen, welche sittl.-rel. Geisteswirkungen enthalten, zu denen, welche vom Geiste Jahves andere Wirkungen ableiten ist also = 4:20 = 1:5! —

direkt eine Bedeutung für das christliche Leben, indem sie auf dasselbe fördernd einwirken? Diese Frage ist bisher noch nicht ausdrücklich als solche erkannt und beantwortet. Dennoch stimmen wol alle darin überein, dass sie selbstverständlicher Weise bejaht werden müsse. So Weiss a. a. O. p. 60. A. 2; p. 595; p. 129. A 1: „Freilich kommen diese Geistesgaben keineswegs bloss als »wunderbare Erscheinungen« in Betracht, sondern als Ausrüstung der Diener Gottes zu dem ihnen befohlenen Werke". Ebenso Cremer (Herzogs R. E. 2. Aufl. Bd. V. p. 12), Wendt (a. a O. p. 51), Pfleiderer (Urchristentum p. 255 („für besondere Zwecke")), Gloël (a. a. O. p. 322 f. u. a.) u. a. m.

Für eine grosse Anzahl der Geistesgaben wird man den obigen Urteilen ohne weiteres zustimmen. Man denke nur an die vom Geiste eingegebene Predigt Jesu und seiner Jünger oder an die ihre Predigt bekräftigenden Wunder. Aber uns kommt es hier auf das allen Geisteswirkungen Gemeinsame an. Unsere Frage muss sein: Gehört zu den Symptomen einer pneumatischen Erscheinung, dass sie eine besondere wertvolle Wirkung an dem Augen- oder Ohren-Zeugen ausübe, welche von dem religiösen Menschen als göttlicher Zweck derselben erkannt, und deretwegen auf den pneumatischen Ursprung der Erscheinung zurückgeschlossen wird?

Hier wenn irgendwo ist es von grösster Bedeutung, das ursprüngliche Ereignis und die Beurteilung desselben in der Zeit, da es hervortrat, von der Erzählung und Beurteilung des späteren Berichterstatters zu unterscheiden. Es ist für jeden historischen Schriftsteller selbstverständlich, dass er pragmatisiere, dass er, wenn auch in unvollkommenster Weise, in seiner Erzählung von Wirkungen und Ursachen rede. Selbstverständlich ferner für jeden Schriftsteller, der die Geschichte in religiösem Sinne betrachtet, dass er die Wirkungen einer Sache als die von Gott gewollten Zwecke derselben ansieht. Letztere nachträgliche Betrachtungsweise, so notwendig für den religiösen Menschen sie auch sein mag, darf uns bei unserer Untersuchung gar nicht bestimmen. Wir haben vielmehr die Frage aufzuwerfen: Haben diejenigen, welche die pneumatischen Erscheinungen an sich selbst empfanden oder als Augenzeugen wahrnahmen, sie als pneumatisch festgestellt, weil ihnen an denselben ein besonderer Zweck, dem sie in besonders vollkommener Weise dienten und nach Gottes Ratschluss dienen sollten, auffiel? M. a. W., *sind also die Geisteswirkungen Wunder im Sinne Schleiermachers oder im Sinne des Supernaturalismus?*

Versetzen wir uns z B. in die Seele des Petrus nach der Act. 10, 19 geschilderten Situation. Ob dieselbe eine Legende oder wenigstens sagenhaft ausgeschmückt ist, kommt für uns nicht in Betracht, da bekanntlich grade in Sagen die religiösen Anschauungen einer Zeit besonders klar hervortreten. Petrus hat die Vision von dem Tuch mit allerlei Tieren empfangen. Als er noch über die Be-

deutung dieses Gesichtes nachdenkt, spricht der Geist zu ihm: „Siehe Männer sind da, die dich suchen. Wohlan, stehe auf, steige herunter und gehe mit ihnen ohne Bedenken; denn ich bin's, der sie gesandt hat". Der Geist giebt Petro also ein Wissen und einen Befehl. Dass beides vom Geiste stamme, erkennt Petrus sofort; denn (21) er gehorcht der ihm erteilten Weisung augenblicklich. An dem Zwecke dieses Befehls kann er die Stimme nicht als von Gott kommend erkannt haben, denn die Absicht des Geistes wird ihm erst im Folgenden (22 ff.; 30 ff.) klar: es gilt die erste Missionspredigt unter den Heiden. Und auch wenn er von dem Verlangen der Männer, die zu ihm kommen, gewusst hätte, — was nach dem Erzähler offenbar nicht der Fall sein soll, v. 29. — so würde er die ihm von einer unbekannten Macht zugeraunten Worte wegen ihres Inhalts und Zweckes nicht als „geistliche" beurteilt haben; denn in unserer Erzählung wird offenbar nicht aus der anerkannt berechtigten Heidenpredigt der erste Entschluss dazu als göttlicher Herkunft festgestellt, sondern aus der anerkannt göttlichen Weisung, den Heiden zu predigen, wird auf die Berechtigung der Heidenmission geschlossen, cf. Act. 15, 8. 14.

Wir finden also, obwol bei der Act. 10, 19 erzählten Inspiration der Berichterstatter sehr wol den göttlichen Zweck dieser wunderbaren Erscheinung kennt, so wird doch von der in der Erzählung handelnden Person aus einem erkannten Zwecke die Geisteswirkung als solche nicht festgestellt. Nicht daran also erkennt man eine pneumatische Erscheinung, dass man von ihr aufs Lebhafteste empfindet, sie entspreche in vollkommener Weise Gottes Absichten und Zwecken, d. h. dass man in diesem Punkte Gottes Weltregierung ganz deutlich zu verstehen glaubt, sondern obwol man durchaus nicht immer weiss, zu welchen Zwecken Gott diese Erscheinung gewirkt habe, steht doch ihr göttlicher Ursprung aus anderen Symptomen fest. Mit einer religiösen Beurteilung der Geschichte, welche von Gott zu seinen seligen Zielen hingelenkt wird, hängt die Anschauung vom Geiste gar nicht zusammen.

Eine solche Verallgemeinerung der an einem Beispiel gemachten Beobachtung ist zwar völlig berechtigt, wo es sich um die Feststellung von Symptomen handelt, welche für alle Fälle passen müssten. Sehen wir uns indess zur grösseren Sicherheit noch andere Geisteswirkungen für unsere Frage an.

Eine ganz ähnliche Geisteswirkung liegt Act. 16, 6 vor. Paulus wird durch den heiligen Geist verhindert, in Asien das Wort zu verkündigen und Bithynien überhaupt nur zu betreten. Die Ansicht des Berichterstatters ist es offenbar, dass der Geist die Absicht dabei hatte, den Apostel nach Troas und von da nach Europa zu führen; Paulus selbst weiss nach der Erzählung von dieser Absicht nichts. Weiss (Lehrbuch der N.T.l. Einleitung, Berlin 1886. p. 143)

meint zwar, dass die Weisung des Geistes dahin gegangen sei, dort von einer apostolischen Wirksamkeit abzusehen, wo schon judenchristliche Gemeinden bestanden. Aber ganz abgesehen von der Richtigkeit letzterer, aus I. Pt. 1, 1 entnommenen Behauptung, spricht deutlich gegen diese Auffassung der Geistesweisung, dass Paulus und seine Begleiter die Absicht des Geistes nach V. 7 zunächst nicht erkannten und seinen Willen wie durch Experiment zu erfahren suchten. Paulus also ist fest überzeugt, dass die geheimnisvollen Weisungen, die ihm zukommen, vom Geiste Jesu herrühren, denn er gehorcht ohne weiteres. Er beugt sich dem göttlichen Befehle, ohne dessen Zweck zu erkennen. Also auch hier wird nicht von dem gotteswürdigen Inhalte oder Zwecke eines so geheimnisvoll gegebenen Befehls auf dessen göttlichen Urheber zurückgeschlossen.

Aehnliches gilt für Symeon, Lc. 2, 27. Derselbe weiss vielleicht nach der Meinung des Erzählers, was der Geist beabsichtigt, als er ihn in den Tempel führt: er soll dort die Erfüllung der ihm gegebenen Verheissung erleben und den jungen Retter seines Volkes schauen. Zugleich ist er, — wie der Berichterstatter seinerseits denkt, — dazu vom Geiste erlesen, dem Messias die ersten Huldigungen des auf ihn harrenden Israels entgegen zu bringen. Aber als Symeon die ihm gewordene Weisung, in den Tempel zu gehn, der Messias sei dort, als göttlich erkennt und ausführt, geschieht dies nicht wegen des offenbar gotteswürdigen Inhalts oder Zweckes derselben, — der Inhalt konnte unwahr, der Zweck gar nicht zu erreichen sein, — sondern ganz abgesehn vom Inhalt und Absicht der Weisungen ist es ihm aus andern Symptomen gewiss, dass der Geist zu ihm rede. — Sollte dagegen das *ἔρχεσθαι ἐν τῷ πνεύματι* wie Act. 16, 6 von einem dunkelen Drange zu verstehn sein, so ist auch für diesen Fall klar, dass Symeon, als er denselben als pneumatisch beurteilt und ihm nachgiebt, von der Absicht des Geistes nichts weiss, also nicht von der göttlichen Absicht dieser Erscheinung auf ihren Urheber zurückgeschlossen haben kann.

Der Apokalyptiker, welcher *ἐν πνεύματι* seine Offenbarungen empfangen zu haben behauptet, ist von dem göttlichen Ursprung derselben überzeugt, und verlangt, dass man seine Gesichte so beurteile, nicht deshalb, weil jeder, durch den die Gemeinde getröstet und ermahnt wird, ein göttlicher Prophet ist; denn wenn nach diesem Massstabe seine Offenbarungen geprüft würden, könnte man vieles aufweisen, was weder tröstet noch ermahnt, sondern einfach die Zukunft weissagt, und doch für die sieben Gemeinden ganz wertlos gewesen wäre, wenn nicht sein pneumatischer Ursprung festgestanden hätte; sondern abgesehen von jedem Zwecke steht ihm die göttliche Inspiration seines Buches fest, weil er aus andern Symptomen die Macht des Geistes erkannte. Auch die Schätzung des Buches erklärt sich nur so, dass die ältesten Leser dem Verfasser seine Behauptung, *ἐν πνεύματι* gewesen zu sein, glaubten. Sie selbst hatten

gar keine Indicien, an denen sie die Inspiration des Buches feststellen konnten. Trösten kann auch die Lüge.

Ebenso steht es mit den Prophetieen, welche Act. 11, 27 ff.; 20, 23; 21, 10 f. erzählt werden, und welche Paulus Rom. 11, 25 ff.; I. Kor. 15, 23 ff. (II. Thess. 2, 3 ff.) ausspricht. An der göttlichen Absicht, die Brüder in Judäa zu unterstützen, wird doch nicht etwa die Weissagung des Agabus, eine grosse Hungersnot solle über die ganze Erde kommen, als pneumatisch erkannt? Sondern weil man aus andern Gründen die Prophetie des Agabus für *διὰ τοῦ πνεύματος* geschehen hielt, und also die Hungersnot unfehlbar kommen musste, darum sammelte man in christlicher Liebe Geld zur Unterstützung der Brüder. Die Prophetie wird also nach den Anschauungen des N.T.lichen Zeitalters nicht deshalb als solche anerkannt, weil man ihre göttliche Bestimmung bemerkt; das Urteil: diese Prophetie stamme vom Geiste, hängt von der Constatierung eines Zweckes derselben nicht im mindesten ab.

Es ist bekannt, dass die Glossolalie unter den Geistesgaben eine besondere Stellung einnimmt. Sie war es, welche am Pfingstfest zuerst das Herabkommen des Geistes auf die Gläubigen offenbarte. Bei den späteren Bekehrungen Act. 10, 44. 46; 19, 6 spielt sie gleichfalls eine hervorragende Rolle. Wird doch Act. 15, 8 f. die Tatsache des glossolalischen Redens bei der Corneliusbekehrung als der Beweis dafür angeführt, dass Gott in der Verleihung des Geistes keinen Unterschied zwischen Heiden- und Judenchristen mache. Aus dem I. Kor.-briefe folgt, dass auch diese Gemeinde die Glossolalie ausserordentlich hoch stellte. Wie wäre diese Schätzung grade dieser Geistesgabe möglich gewesen, wenn man allgemein das für die Erbauung der Gemeinde besonders Wertvolle als Wirkung des Geistes betrachtet hätte? Denn soviel geht sicher aus der Schilderung des Paulus hervor, dass die Glossolalie von allen Geistesgaben die wertloseste für das Gemeindeleben gewesen ist.

Alle diese Beispiele erhärten also unseren Satz, dass zu den Symptomen einer Geisteswirkung nicht das Deutlichwerden eines besonderen göttlichen Zweckes bei derselben gehörte, und **dass also das für die Gemeinde Wertvolle nicht deshalb schon Wirkung des Geistes sein muss.**

Diese Behauptung wird besonders durch dasjenige unterstützt, was bei dem Berichte über die Geisteswirkungen nicht gesagt wird. Wäre es wirklich so, wie man fast immer stillschweigend annimmt, dass zu jeder Geisteswirkung ein göttlicher Zweck gehöre, an welchem sie als solche erkannt werde, so könnten wir nicht begreifen, warum die Erzähler so häufig von diesem Zwecke, oder wo eine specifisch religiöse Betrachtung der einfach historischen weicht, von der Wirkung, welche die Geistesoffenbarungen auf die Augenzeugen ausübten, schweigen.

Woran erkennen die Judenchristen, die bei dem Act. 10, 44

Erzählten Augenzeugen sind, dass es grade der heilige Geist sei, der plötzlich und unerwartet über die von der Predigt des Petrus bekehrten Heiden ausgegossen wird? „Sie hörten sie mit Zungen reden und Gott preisen" (46). Offenbar also nicht wegen der wertvollen Wirkung des Zungensprechens auf irgend jemanden, sondern wegen der nicht zu leugnenden Tatsache des Zungensprechens selbst schliessen sie auf den Geistesempfang der Heiden. — Ebenso Act. 19, 6. — Nicht anders ist es Act. 15, 8: Das Zungensprechen an sich ist schon genügende Beglaubigung für das Walten des Geistes im Gebiete der Heidenmission, ohne dass die Wirkung der wunderbaren Erscheinung irgendwie in Betracht käme. Diese anerkannte Geisteswirkung ist ebenso gute Legitimation wie die Act. 15, 12 genannten Wunder und Zeichen.

Zu diesen Beobachtungen stimmt völlig die Antwort Jesu auf die Botschaft Johannis des Täufers, Mt. 11, 2 ff. Auf die Frage nämlich, ob er der Messias sei, antwortet Jesus, nicht indem er ihn über die segensreichen Wirkungen seiner Taten auf das jüdische Volk orientiert, sondern indem er ihm seine Werke selber schildert. An ihnen kann Johannes genügend erkennen, dass in Jesu der von den Propheten verheissene Geist waltet; sie sind eine *ἀπόδειξις πνεύματος καὶ δυνάμεως*. Wieder nur die Geisteswirkungen selbst, nicht die weiteren Erfolge derselben.

Gewisse Erscheinungen gelten eo ipso als geistliche, obwol man ihren Zweck häufig gar nicht erkennt, jedenfalls von ihm nicht spricht. Hierzu stimmt aufs Beste, dass Joh. 3, 8 der Geisterzeugte mit dem Winde verglichen wird. Wie des Sturmwinds Kommen und Gehn dem Menschen ein Rätsel ist, so ist es auch mit dem Geiste. Der Geist spottet wie der Sturmwind jeglicher menschlischen Berechnung. „Du weisst nicht, von wannen er kommt und saust". Des Geistes Ziele kann man ebensowenig verstehn wie des Windes Weg in der Luft. Trotzdem kann man, wie man die Stimme des Windes hört und daran sein Vorhandensein constatiert, so auch an den Wirkungen des Geistes den Geist selber erkennen.

Vergleichen wir hiezu A.T.liche Erzählungen von Geisteswirkungen. Auch für das A.T. werden ähnliche Urteile fast regelmässig aufgestellt wie die oben für das N.T. citierten. (Wendt, a. a. O., p. 140: „zu besonderen Zwecken"; Pfleiderer, Urchristentum, p. 255: „für bestimmte Zwecke"; Kleinert, Zur A.T.l. Lehre vom Geiste Gottes in Jahrb. f. deutsche Theol. 1867. p. 31: „zum Dienste des Reiches Gottes"; Schultz, a. a. O., p. 546 f.: „wie es die sittlichen Bedingungen oder die Zwecke des Reiches Gottes mit sich bringen".) Es ist leicht verständlich, dass die Berichterstatter sehr häufig aus dem Verfolg der Geschichte die göttlichen Zwecke der Geisteswirkungen zu erkennen meinen. So weiss der Erzähler von Jud. 9, 23 ff., weshalb Jahve durch einen bösen Geist zwischen Abimelech und den Bürgern von Sichem Zwietracht stiftete: es geschah, um die Blut-

schuld, die auf beiden Teilen gleichermassen ruhte, an beiden zu sühnen (24.) — Aehnliches Ex. 31, 3 f.; 35, 31 f.; und Num. 11, 17 kann man den Geist gradezu die Amtsgnade der 70 nennen. Jes. 61, 1 ff.; 42, 1 ff. wird dem Knechte Jahves der Geist beigelegt, damit er משפט לגוים יוציא, und Jes. 28, 6 wird er den einstigen Regenten verheissen, damit sie Israels Heil nach innen und aussen fördern helfen. Doch aus diesen Stellen folgt natürlich nur, dass der Geist Gottes in seinen Wirkungen häufig einen ausgesprochenen oder leicht erkennbaren Zweck haben kann, nicht aber, dass er ihn haben muss. —

Aber welche Bedeutung für die Zwecke Gottes in Israel soll es haben, wenn Jud. 14, 6 in den Weinbergen von Thimna der Geist über Simson kommt, dass er einen Löwen zerreisst, wie man ein Böcklein zerreissen mag? Hier ist es doch offenbar, dass man das Herabkommen des Geistes Jahves an ganz anderen Symptomen erkennt als an einem Zwecke. — Wenn ferner Jud. 15, 14 über den gefangenen und gebundenen Simson plötzlich der Geist Jahves kommt, dass er seine Stricke zerreisst und 1000 Philister erschlägt, so wird auch hier einfach die übermenschliche Kraftleistung als solche für eine Geisteswirkung gehalten, ohne dass der Erzähler auch nur im mindesten daran denkt, diesem unerwarteten Siege Simsons etwa eine Bedeutung für die Geschichte Israels oder des Stammes Dan zuzuschreiben. — Ebenso wenig kann I. Sam. 10, 6 ff.; 19, 20 ff. von einer zweckvollen Tätigkeit des Geistes gesprochen werden. Dies wird ganz deutlich, wenn man bedenkt, was das I. Sam. 19, 20 ff. so lebendig beschriebene התנבא ursprünglich war, eine ekstatische Raserei. Von besonderem Interesse ist ferner I. Reg. 18, 7 ff. Obadja, ein Beamter König Ahabs, erhält von Elia den Befehl, seinem Herrn von der Gegenwart des Propheten Anzeige zu machen. Obadja entgegnet: „Was habe ich gesündigt, dass Du jetzt Deinen Knecht in die Hand Ahabs geben willst, dass er mich töte — —. Wenn ich nun von Dir gehe, so trägt Dich der Geist Gottes irgend wohin, und ich komme dann, es Ahab zu berichten, und er findet Dich nicht: so wird er mich töten". Also Obadja hält es für möglich, ja für wahrscheinlich, dass Elia, vom Geiste erfasst, der eben getroffenen Verabredung entgegen, den Ort, an dem er sich gegenwärtig aufhält, verlasse. Elias Verhalten ist nach seiner Meinung ganz unberechenbar, da er nicht sein eigner Herr ist, sondern unter einer höheren Gewalt steht, deren Absichten man nicht kennt. Obadja hat also nicht die Ansicht, dass ein bewusstes, zweckvolles Handeln für Jahves Sache die Funktion des Geistes sei, sondern er denkt sich die Wirkungen des Geistes als ganz unberechenbare, oft scheinbar zwecklose. — Dass diese Anschauung nicht allein steht, beweist II. Reg. 2, 16 ff. Die Prophetensöhne von Jericho sind nicht recht davon überzeugt, dass Jahve wirklich den Elia zu sich aufgenommen habe, sondern halten für möglich, dass der Geist Jahves ihn ergriffen und geworfen habe auf einen der Berge oder in eins der

Täler. Auch hier erwartet man vom Geiste solche wunderbaren Ortsveränderungen, und eben wegen ihres unvorherzusehenden Charakters hält man sie für pneumatisch. Uebrigens haben wir in beiden Stellen nicht singulär auftretende Anschauungen vor uns, sondern diese Meinung vom Geiste muss zur Zeit der Erzähler die gewöhnliche gewesen sein. — Dass auch in der späteren jüdischen Zeit ein besonderer Zweck nicht unter die Symptome einer Geisteswirkung gerechnet wurde, ergiebt sich aus Dan. 5, 11. 14. Zwar wird die Erkenntnis, dass Daniel die רוח אלהין קדישין habe, Heiden in den Mund gelegt; allein sobald wir für den Plural Götter den Singular einsetzen, haben wir durchaus das Recht, hier eine genuin jüdische Vorstellung anzunehmen. Woran erkennen nun König und Königin, dass in Daniel Geist der heiligen Götter sei? Daran, dass ihm eine besondere Weisheit innewohnt, welche sich in Traumdeuten, Rätsellösen u. a. zeigt. Es ist noch ganz dieselbe Anschauung vom Geiste wie Gen. 41, 38, wo Pharao von Joseph, der ihm soeben einen Traum gedeutet hat, sagt: „Werden wir einen Mann wie diesen finden, in welchem רוח אלהים בו?“ Die Fähigkeit des Traumdeutens als solche beweist das Vorhandensein des Geistes; und was die Zwecke in den Geistesgaben betrifft: altum silentium.

Einer der besten Beweise dafür, dass die Constatierung einer Geisteswirkung im A.T. nicht auf dem erkannten göttlichen Zwecke derselben ruhen kann, ist, dass man in der älteren Litteratur Israels nicht nur Gutes, sondern auch Schädliches, ja Böses von „Gottes Geiste“ oder von „einem bösen Geiste von Jahve“ (nur einmal רוח יהוה רעה I. Sam. 19, 9) bewirkt denkt (cf. de Visser, de daemonologie van het Oude Testament, Utrecht 1880, p. 5 ff. 14 ff.). Nun sind wir Modernen leicht bereit, diesen uns zunächst befremdenden Gedanken uns verständlich zu machen, indem wir denken: die schädlichen Wirkungen, welche von Gottes Geiste ausgehn, werden demselben doch nur deshalb zugeschrieben, weil auch sie den Heilsgedanken Jahves mit seinem Volke dienen sollen. Allein bei näherem Zusehn wird diese Ausrede unmöglich. Es ist z. B. I. Sam. 16, 14 ff. selbstverständlich, dass die Leute Sauls, welche den zuweilen zur Raserei sich steigernden Tiefsinn ihres Königs als Wirkung eines bösen Geistes von Gott erkennen (v. 15), dabei durchaus nicht etwa daran denken, dass die Schwermut Sauls ein Mittel in Jahves Hand sein solle, um ihm und seiner Dynastie zu Israels Heile die Krone zu entziehen. Denn dass Sauls Kriegsleute zu einer solchen resignierenden Betrachtungsweise damals noch nicht gestimmt waren, beweist die ganze folgende Geschichte: die Kämpfe der Sauliden gegen David. Also ohne irgendwie an einen Zweck derselben zu denken, wird diese Schwermut als solche von einem bösen Geiste Gottes abgeleitet. — Ebenso I. Sam. 18, 10; 19, 9. Nun ist, wie Visser (a. a. O. p. 14 ff. 30 ff.) bemerkt, diese älteste Vorstellung, dass auch schädliche, sogar sündige Wirkungen von dem göttlichen

Geiste ausgehn können, bald anstössig geworden, da dieselbe in Contrast mit der Ueberzeugung von Jahves Heiligkeit bei vorgeschrittenem Denken treten musste, — was sich schon darin zeigt, dass man im allgemeinen den bösen Geist nicht רוח יהוה רעה nennt, ja ihn I. Reg. 22, 19 ff. von der רוח יהוה bestimmt unterscheidet. In späterer Zeit finden wir daher solche Aussagen nicht mehr. Denn wenn Psalm Sal. 8, 15 der überraschende Empfang, der dem Pompejus in Palästina durch die jüdischen Grossen bereitet wurde, auf ein *πνεῦμα πλανήσεως* zurückgeführt wird, so ist doch dieses *πνεῦμα* dem *πνεῦμα ἅγιον* durchaus nicht gleichzustellen. Im N.T. ist kaum eine Erinnerung an die alte Vorstellung von dem auch Schädliches wirkenden Geiste Gottes zurückgeblieben, denn *πνεῦμα κατανύξεως* Rom. 11, 8 findet sich nur im Citat und die *ἐνέργεια πλάνης* II. Thess. 2, 11 ist ebenso wie Psalm. Sal. 8, 15 zu verstehen. Obwol es Paulo bei seiner gewaltigen religiösen Energie nicht absurd zu sein schien, auch Böses von Gott abzuleiten (Rom. 1, 24; 5, 20; 11, 25), so bringt er doch diesen Gedanken mit der Vorstellung vom göttlichen Geiste nicht in Beziehung, wie nahe es auch II. Thess. 2, 11 gelegen hätte. Vielmehr werden derartige Erscheinungen in den späteren jüdischen Schriften und im N.T. auf Satan und seine Dämonen zurückgeführt. Wenn wir daher die erwähnte ursprüngliche Auffassung auch nicht einfach ins N.T. übertragen dürfen, so zeigt sie uns doch aufs deutlichste, dass man im alten Israel nicht daran dachte, wegen der wertvollen Wirkung einer Erscheinung auf ihren Ursprung vom Geiste Jahves zurückzuschliessen, und dass wir, wenn auch nur die Grundzüge der A.T.lichen Vorstellung vom Geiste im N.T. sich erhalten haben, das Urteil des N.T.lichen Zeitalters, eine Erscheinung sei vom Geiste gewirkt, nicht als ein Werturteil uns vorstellen dürfen.

5. Wollen wir die Anschauung vom Geiste, welche die apostolische Zeit hegte, verstehn, so müssen wir von der auffallendsten und charakteristischsten Wirkung des Geistes ausgehen, nämlich von der Glossolalie. Dass dieselbe in der korinthischen Gemeinde eine besonders hervorragende Rolle spielte, ist schon oben bemerkt. Nun behauptet man vielfach, dass die Bevorzugung grade dieser Geistesgabe in Korinth auf den Einfluss heidnischer Religionsanschauung zurückgehe. So sieht Weizsäcker (a. a. O. p. 298) in dem korinthischen Glossolalentreiben eine „Uebung wilder Begeisterung, welche den Menschen der Gottheit näher denkt, wenn er von Sinnen kommt," und rechnet dasselbe zu den Kundgebungen „des alten noch nicht bewältigten heidnischen Geistes". Aehnlich Heinrici (a. a. O. p. 350). Diese Behauptungen sind unstreitig richtig. Die Glossolalen in Korinth haben ihre frühere Anschauung von dem Wirken der Gottheit als Christen auf das *πνεῦμα* übertragen. Nur unter dieser Voraussetzung ist verständlich, dass das *πνεῦμα* den Korinthern eine so lebendige und eine Fülle von Erscheinungen producierende Anschauung

werden konnte. Indess darf hieraus nicht gefolgert werden, dass diese Schätzung der Glossolalie specifisch ethnisch sei. Denn dieselbe findet sich ebenso in den Quellen der Apostelgeschichte, obwol der Verfasser derselben, wie mit Sicherheit aus Act. 2 hervorgeht, die Erscheinung nicht mehr kannte. Dass wir aber im Rechte sind, wenn wir grade diese Geistesgabe zur Aufstellung der Symptome einer Geisteswirkung verwenden, geht daraus hervor, dass dieselbe in weiten Kreisen als d. i. e Geistesgabe gegolten haben muss. Der Beweis hiefür ist der Sprachgebrauch: πνευματικός I. Kor. 14, 37, dem προφήτης gegenübergestellt, — ein Umstand der besonders beachtenswert ist, — bedeutet offenbar Glossolale; ebenso wird I. Thess. 5, 19 neben προφητεία das πνεῦμα als die Macht des Zungensprechens gestellt; in demselben Sinne wird πνεῦμα II. Thess. 2, 2 gebraucht. Wie festgewurzelt dieser Sprachgebrauch schon zur Zeit des Paulus gewesen sein muss, erkennt man daran, dass grade dieser Apostel denselben aufnimmt, obwol er, wenn er seinem eigenen Sprachgebrauch folgt, mit dem Ausdruck πνευματικὸς I. Kor. 2, 15; 3, 1 einen ganz anderen Sinn verbindet. Der Grund dieses zunächst auffallenden Sprachgebrauches muss offenbar der gewesen sein, dass grade in der Glossolalie die Symptome des Vorhandenseins göttlichen Geistes am deutlichsten und auffallendsten vor Augen traten. Hiemit ist aus dem A.T. zu vergleichen das der Glossolalie nahe verwandte התנבא nach seinem ursprünglichen Sinne, wie es Num. 11, 25; I. Sam. 10, 6. 10; 18, 10; 19, 20 ff. als ekstatische Raserei beschrieben wird. Denn auch dies gilt, wie aus Num. 11, 25 zu folgern ist, als diejenige Offenbarung des Geistes, an welcher am leichtesten und unmittelbarsten das Herniederkommen eines göttlichen Faktors erkannt wird. Es genügt also nicht, zu sagen, die Glossolalie sei die auffallendste Gabe des Geistes gewesen; sie war zugleich die charakteristischste.

Nun ist unter den Modernen über die ursprüngliche Bedeutung des Wortes „Glossolalie" noch keine Einigung erzielt worden. Doch existiert über die Art der Erscheinung selbst heutzutage kaum eine Meinungsverschiedenheit. Die Erklärung vom Reden in fremden Sprachen (nach Act. 2) ist gegenwärtig verschollen; und Paulus charakterisiert die Erscheinung doch immerhin deutlich genug, so dass man über die Natur derselben kaum zweifelhaft sein kann. Der gegenwärtige Streit über die Bedeutung des Wortes braucht uns also hier nicht zu beschäftigen.

Der Mensch ist bei der Glossolalie von einer gewaltigen Macht überfallen, welche ihn völlig in Besitz genommen hat. In solchen Zuständen ist er passiv. Nicht er selbst handelt mehr, sondern ein fremdes, zu seinem selbstständigen Personleben Hinzukommendes hat sich über ihm gelagert. Das, was Chrysostomus vom μάντις behauptet, ist zugleich eine lebendige Schilderung der alten Glossolalie: τοῦτο γὰρ μάντεως ἴδιον, τὸ ἐξεστηκέναι, τὸ ἀνάγκην ὑπομένειν,

τὸ ὠθεῖσθαι, τὸ ἕλκεσθαι, τὸ σύρεσθαι ὥσπερ μαινόμενον. (Chrys. hom. XXIX ad. I. Kor. 12, 2 bei Bleek, Einleitung ins A.T. IV. Aufl. Berlin 1878. S. 315.) Daher vermag der Mensch nicht, seinen ihn mächtig bewegenden Gefühlen einen deutlichen und allen verständlichen Ausdruck zu geben, und auch, wenn er wieder zu sich gekommen ist, ist er nicht ohne weiteres im Stande, seine Erlebnisse anderen zu schildern. Der profane Betrachter urteilt über Glossolalierende: sie sind rasend, I. Kor. 14, 23, oder, sie sind voll süssen Weines, Act. 2, 15. Es ist also ein Zustand, der Trunkenheit oder dem Wahnsinn zu vergleichen; diese Aehnlichkeit besteht offenbar darin, dass der Glossolale in einer Weise redet, in der man nicht die gewöhnliche Redeweise eines vernünftigen Menschen erkennt. Wenn nun aber der Christ in solchen Zuständen das Walten des göttlichen Geistes sieht, so ist auch er davon überzeugt, dass hier eine Erscheinung vorliegt, die aus dem normalen Geisteszustande eines gewöhnlichen Menschen unerklärlich wäre. Und indem er die profanen Deutungen der Glossolalie als Blasphemieen betrachtet, erblickt auch er in dieser Erscheinung ein Abnormes, ein Geheimnisvolles, was ein Mensch aus sich heraus zu producieren nicht im Stande wäre. In der Glossolalie spricht man „Geheimnisse“, die andere nicht verstehn (I. Kor. 14, 2), die man selbst auch nicht aussprechen könnte, wenn sie der Geist nicht offenbarte.

Hienach sind die Symptome, an denen man eine Geisteswirkung erkennt, zu bestimmen. Es ist das geheimnisvoll-Mächtige im menschlichen Leben, was vom Geiste Gottes abgeleitet wird. Die apostolische Zeit kennt also gewisse Erscheinungen, in denen sich eine Kraft offenbart, welche den Menschen „erfüllt“, d. h. ihn so ganz in Besitz nimmt, dass er oft zu ihrem fast willenlosen Werkzeuge wird, Erscheinungen, welche jeder Erklärung aus natürlichen im Menschen liegenden Kräften zu spotten scheinen; und eben deshalb, weil dieselben unmöglich aus der Welt, aus der Natur des Menschen abzuleiten sind, erklärt man sie für göttlichen Ursprungs, für Wirkungen des göttlichen Geistes [1]. —

Blicken wir zurück. Die Constatierung einer Geisteserscheinung erfolgt nicht in dem Schema von Mittel und Zweck, sondern in dem von Ursache und Wirkung. Nicht um den Weltplan Gottes zu verstehn, glaubt man an den Geist, sondern um das Vorhandensein gewisser, zunächst unerklärlicher Erscheinungen mit Zuhülfenahme eines überweltlichen Faktors erklären zu können.

---

1) cf. Justini M. cohort. ad Graecos 8. *οὔτε γὰρ φύσει οὔτε ἀνθρωπίνῃ ἐννοίᾳ οὕτω μεγάλα καὶ θεῖα γινώσκειν ἀνθρώποις δυνατὸν, ἀλλὰ τῇ ἄνωθεν ἐπὶ τοὺς ἁγίους ἄνδρας τηνικαῦτα κατελθούσῃ δωρεᾷ* — —, (nach Ritschl Altkath. Kirche. 2. Aufl. Bonn 1857. p. 472) zunächst von Propheten gesprochen.

Mit der Glossolalie ist aufs engste verwandt die **Ekstase des Apokalyptikers**, von welcher Ap. Joh. 1, 10; 4, 2, die **Offenbarungen**, von welchen Gal. 2, 2; II. Kor. 12, 1; Act. 13, 2; 9, 3 ff. u. sonst gesprochen wird. Auch diese werden ja *ἐν πνεύματι* empfangen. Hier handelt es sich um geistige Vorgänge, in denen der Mensch nicht die ihm bekannten spontanen Aeusserungen seines inneren Lebens zu sehen vermag. Die Worte, die er zu hören glaubt II. Kor. 12, 4. 9, die Gedanken, die ihm in solchen Zuständen zufliessen Gal. 2, 2, die Gesichte, welche er schaut Act. 7, 55; II. Kor. 12, 1, die Willensentschliessungen, die sich mit unwiderstehlicher Gewalt ihm aufdrängen Act. 13, 2, hat er nicht selbst erzeugt; er ist sich deutlich bewusst, dass sie ihm von aussen, von einem ihm Fremden gegeben sind. Er selbst war nicht aktiv, sondern der Empfangende, Leidende, als ein Gewaltiges ihn ergriff und „entraffte" (II. Kor. 12, 2; Ap. Bar. 6: sustulit me et extulit, Hen. 39, 3; 52, 1; 71, 5; besonders die lendige Schilderung Hen. 14, 8.). Act. 8, 39 wird in sagenhaft-ausgeschmückter Weise das Entraffen *ἐν πνεύματι*, in der Ekstase, als eine körperliche Ortsveränderung durch den Geist des Herrn beschrieben.) Der Ueberschwang der Gesichte nimmt den Menschen so in Anspruch, dass die reflektierende Tätigkeit seines Verstandes, wenn auch nicht wie in der Glossolalie völlig aufhört, so doch geschwächt wird und den überirdischen Erfahrungen nicht mit Sicherheit zu folgen vermag, II. Kor. 12, 2. Darum ist der Mensch, der solche Erscheinungen erlebt, überzeugt, dass eine höhere Macht auf ihm war, eine Macht stärker als er selbst, und so schliesst er: es ist der göttliche Geist, der mir dieses gegeben hat.

Hienach ist auch Act. 16, 6 ff.; 20, 22; Lc. 2, 27; 4, 1. 14 (Act. 8, 29? oder *τὸ πνεῦμα* = *ὁ ἄγγελος κυρίου* 26?) zu verstehen. Hier handelt es sich um **Impulse**, welche mit unbeschränkter Gewalt über die Menschen herrschen Act. 16, 6, so dass der Mensch sich von der Macht, die auf ihm liegt, „gebunden" fühlt Act. 20, 22. Er kann nicht anders, er muss das ausführen, was diese geheimnisvolle Kraft ihm eingiebt, mag er auch die Gefahr kennen, in die er sich stürzt. Andrerseits unterscheidet er sich selbst aufs deutlichste von der ihn beherrschenden Kraft (Act. 16, 7 *ἐπείραζον*). Wer kann also diese aus seinem eigenen Geistesleben unerklärliche und ihn doch völlig überwältigende Macht anders sein, als die Macht, die nicht von Menschen stammt, der göttliche Geist?

Das unerklärlich-Gewaltige also ist Symptom der Geisteserscheinung, und man schliesst in apostolischer Zeit in allen den Fällen auf das Vorhandensein des Geistes, wo man eine aus weltlichen Bedingungen unerklärbare Macht zu sehen glaubt. **Ein Wunder ist das, was der Geist wirkt.** Der Gegensatz zu: durch Wirkung des Geistes würde also sein *ἰδίᾳ δυνάμει* Act. 3, 12, *ἐξ ἀνθρώπων* Mt. 21, 25. Dem *προφητεύειν* steht gegenüber *ἀφ' ἑαυτοῦ λέγειν* Joh. 11, 51, cf. Ez. 13, 3. Das Verhältnis beider,

göttlichen und menschlichen Wirkens, ist das des einander ausschliessenden (konträren) Gegensatzes. Die Wirkung des Geistes ist also nicht etwa eine Steigerung des in allen Menschen befindlichen Natürlichen, sondern das schlechthin Uebernatürliche und daher Göttliche. — Wenn der Mensch also dem Geiste gegenüber nur als Empfangender (παθεῖν Gal. 3, 4) in Betracht kommen kann, so kann er sich doch durch sein eigen Tun irgendwie zum Geistesempfange prädisponieren. So wird Act. 13, 2 eine Offenbarung vom Geiste bei Gelegenheit einer mit Fasten verbundenen Gebetsübung gegeben, cf. Lc. 2, 37; I. Tim. 5, 5. Hiezu ist zu vergleichen Dan. 10, 2 f.; IV. Esra 5, 13. 20; 6, 31. 35; 9, 24. f.; Ap. Bar. 12; 20; f.; 43 (47); Judith 11, 17. 19; Jubil. 12; Past. Herm. Vis. II, 2, 1; III, 1, 2; u. a.; und das Orakel der Prisca, cf. Harnack. a. a. O. p. 357. Anm. 5, bei Bonwetsch, Geschichte des Montanismus, Erlangen, 1881. p. 198. No. 8, cf. auch die erste der von Harnack edierten, den capp. 16—28 der ap. K. O. zu Grunde liegenden Quellenschriften (cf. Harnack, Texte und Untersuchungen II. Bd. Heft 5. p. 22.) § 5 und die von Harnack zur Stelle citierten: Murat. Fragm. sub ev. Joh., Tert. de ieiun. 12, Passio Perp. 4. 7. (Lüdemann, Anthropologie des Ap. Paulus, Kiel 1872. p. 35. Anm. 4 hält diese Anschauung von den Offenbarungsvorbereitungen für hellenistisch!) Wenn Paulus bei seinen Korinthern gerne anerkennt, dass sie „um Geister sich beeifern" (nach Heinrici a. a. O. p. 438) I. Kor. 14, 12, aber sie ermahnt, um die wertvolleren Gnadengaben diesen Eifer zu zeigen I. Kor. 12, 31, nach einem Reichwerden darin zum Besten der Gemeinde zu streben I. Kor. 14, 12 (für die Prophetie I. Kor. 14, 39, für die Glossolalie 14, 13, cf. auch II. Tim. 1, 6: ἀναζωπυρεῖν τὸ χάρισμα), so setzt er doch voraus, dass der Mensch bei dem Empfange der Geistesgaben nicht einfach passiv, sondern irgendwie selbsttätig, wenn auch nur in der Aneignung der Gaben sei [1]). Wir finden keine Spur davon, dass die apostolische Zeit beide Gedankenreihen, einmal dass der Geist Gottes freies Geschenk sei, und dass einem jeden sein Charisma durch den autonomen Willen des Geistes verliehen werde, I. Kor. 12, 11, andrerseits dass man doch auch um Gnadengaben „eifern" könne und solle, als Gegensätze empfunden habe. Man behauptet beides neben einander. Zu einer verstandesmässigen Reflexion, wie sich beides reime, wird es schon deshalb nicht gekommen sein, weil man überhaupt nicht sowol über den Geist reflektierte, als vielmehr im Geiste lebte. Uebrigens ist zu beachten, dass der Ausdruck ζηλοῦν, den Paulus für die Selbsttätigkeit des Pneumatophoren braucht, ein ungemein starker ist, und ein Streben mit Aufbietung der ganzen

1) Aehnlich Rom. 12, 3. 6. Dass Mass der Begabung eines jeden Christen ist bedingt durch das ihm von Gott zugemessene Mass des Glaubens (3). Dieses Gesetz wird v. 6 von der Prophetie, der bedeutendsten Gabe wiederholt, da sie also auch einen besonders kräftigen Glauben voraussetzt; cf. p. 24.

Willensenergie bezeichnet, weshalb wir mit Heinrici, der den Ausdruck mit „Vorsicht“ gewählt findet (a. a. O. p. 410. A. 3), nicht übereinstimmen können. Indess ist dieses Wort vielleicht durch das Gemeindeschreiben dem Apostel entgegen gebracht (I. Kor. 14, 12 ‚ἐπεὶ ζηλωταί ἐστε πνευμάτων‘). — Man hat ferner darüber gestritten ob die Geistesgaben ganz oder nur teilweise übernatürlich gewesen, seien. Nach der Meinung der apostolischen Zeit ist alles, was man als Geistesgabe beurteilte, übernatürlichen Ursprunges. Wie wir Modernen aber nach dem Stande unseres Welterkennens solche Erscheinungen beurteilen würden, das gehört nicht in das Gebiet unserer rein historischen Untersuchung.

Hienach ist klar, was die apostolische Zeit sich unter dem „Geiste“ dachte: *Die übernatürliche Kraft Gottes, welche im Menschen und durch den Menschen Wunder wirkt.* — Für die Richtigkeit dieser Erklärung legt alles Zeugnis ab, was wir überhaupt von den Geisteswirkungen erfahren.

Wenn *Weisheit* vom Geiste abgeleitet wird, so ist es eine solche, wie sie nur wenigen Christen eignet, Act. 6, 3; I. Kor. 12, 8, welche den, dem sie gegeben ist, befähigt, siegreich die Einwürfe der Gegner nieder zu kämpfen, Act. 6, 10; II. Kor. 10, 4 ff. Eine solche ausserordentliche, unwiderstehliche Weisheit, welche so ihre Ueberlegenheit über die gewöhnliche weltliche Weisheit zeigt, kann nicht selbst aus dieser Welt stammen. Sie kann nur Wirkung des Geistes sein. — Oder es handelt sich um eine Erkenntnis der höchsten Wahrheiten, ein tiefsinniges Durchdringen der Geheimnisse Gottes, I. Kor. 2, 7—10, eine Fähigkeit des Menschen, welche man nicht aus ihm selbst erklären kann, sondern auf einen höheren Faktor zurückführen muss. Das ist nicht mehr eine Weisheit *τοῦ αἰῶνος τούτου*, sondern Gott hat sie geoffenbart durch den Geist, I. Kor. 2, 6. 10. — Daher werden auch die Lehrer, welche in solcher Weisheit predigen, als inspiriert betrachtet, I. Kor. 12, 28; Rom. 12, 7 (Eph. 4, 11)[1].

Paulus unterscheidet *σοφία* und *γνῶσις*, I. Kor. 12, 8. Doch kommt dieser Unterschied für uns nicht in Betracht, da es nicht unsere Aufgabe ist, das Charakteristische jeder einzelnen Geistesgabe aufzuweisen, sondern vielmehr das gemeinsam Pneumatische darzustellen.

Der *Prophet* ist vom Geiste erfüllt. Es sind geheime Offenbarungen, die der Geist ihm zuraunt. Er teilt ihm Dinge mit, die keine menschliche Klugheit wissen könnte. So wird dem Agabus vom Geiste verkündigt, dass eine Hungersnot über die ganze Welt kommen würde, Act. 11, 28, oder dass Paulus zu Jerusalem in Fes-

1) Dass Weisheit vom Geiste abgeleitet werden kann, zeigt, dass auch für die urchristl. Anschauung die Begriffe: pneumatisch und ekstatisch sich nicht decken. Der Geist wirkt, einmal, ohne dem Bewusstsein verständlich zu sein, das andere Mal, ganz in dasselbe eingehend (nach Weizsäcker, a. a. O. p. 117). Daher ist Harnacks (a. a. O. p. 47. A. 1.) Schilderung des *πνεῦμα* nicht ganz richtig.

seln gelegt und den Händen der Heiden übergeben werden würde, Act. 21, 10 ff Paulus selbst kann das Geheimnis der Verstockung und schliesslichen Bekehrung seines Volkes verkünden, Rom. 11, 25 ff., oder er kann mit Seherblicke das bevorstehende Ende dieses Aeons überschauen, I. Kor. 15, 51 ff. 23 ff. Die korinthischen Propheten verfügen über eine übermenschliche Kenntnis der Geheimnisse des menschlichen Herzens, I. Kor. 14, 24 ff., cf. Joh. 4, 18 ff. — Diese Offenbarungen, die kein menschlicher Verstand sich erwerben könnte, müssen durch einen überirdischen Faktor dem Menschen mitgeteilt sein. — Verkündet werden diese Offenbarungen in begeisterungsvollen Reden, welche mit so elementarer Wucht aus der Brust herausbrechen, dass der Mensch kaum zu schweigen vermag, I. Kor. 14, 32 f., und welche in dem Hörer einen überwältigend erschütternden Eindruck hervorrufen, I. Kor. 14, 24 f. Es ist hienach verständlich, dass die Prophetie einen ganz besonders hohen Grad der Glaubensstärke voraussetzt, Rom. 12, 6, (cf. p. 22. Anm. 1).

Auch ein besonders starker Glaube wird auf den Geist zurückgeführt, ein Glaube, der auch in Verfolgungen nicht verzagt, der seine überlegene Macht besonders zeigt, wenn der Christ vor Gericht sich verantworten soll. Denn dann fliessen ihm die Worte zu; er braucht sich nicht vorher sorgsam zu überlegen, was er sagen soll; im entscheidenden Momente erfährt er das Walten der göttlichen Macht, welche ihn mit grosser Begeisterung und Siegeszuversicht reden lässt, Mc. 13, 11; Mt. 10, 19. 20; Lc. 12, 11 f.; Act. 4, 13. 31. Oder es ist ein Glaube, der seine Macht in besonderen Wunderzeichen dokumentiert, Mt. 17, 19 f.; I. Kor. 13, 2; 12, 9; auch II. Kor. 4, 13.

So sind es auch äussere Wunder: Heilungen, selbst Totenauferweckungen, zu denen der Geist die Macht den Menschen mitteilt, I. Kor. 12, 9 f., denn in ihnen zeigt sich ja eine Herrschaft über die Natur, welche gewöhnlichen Menschen nicht gegeben ist, — oder Dämonenaustreibungen, denn in wessen Macht vermöchte der Mensch sonst, seine überirdischen Feinde zu besiegen, wenn nicht in Kraft heiligen Geistes?

Auch die Kraft, den heiligen Geist in seinem Walten von den Wirkungen anderer Geister zu unterscheiden; zu erkennen, ob nicht etwa scheinbar geisteserfüllte Propheten und Glossolalen in Wirklichkeit bösen Geistes voll sind, wird als eine besondere Gnadengabe betrachtet; für menschlichen Verstand wäre es zu schwer. — Ebenso wird die Fähigkeit, die Worte der Glossolalen auszulegen, als eine pneumatische Gabe gewürdigt. Die unter der Herrschaft des Geistes hervorsprudelnden Worte sind oft so undeutlich, so abgerissen, dass man die im Geiste gesprochenen „Geheimnisse" nur dann würdigen und verstehen kann, wenn der Geist selbst eine authentische Erklärung giebt. (I. Kor. 12, 10.) — Wenn nun in N.T.licher Zeit die Inspiration der heiligen Schrift behauptet wird, so bedeutet das, dass man das A.T. nicht auffasst als eine mensch-

liche Schrift, sondern als Worte Gottes selbst[1]). Der Geist hat „durch den Mund des David“ und der andern heiligen Männer über Jesum und die Endzeit Weissagungen ausgesprochen, Act. 1, 16. Die Schriftsteller sind ein mehr oder weniger gleichgültiges Werkzeug, der eigentlich Wirkende war der Geist. Daher werden wir auch annehmen dürfen, dass die Erkenntnis der in den Schriften niedergelegten Geheimnisse als eine Gabe des Geistes galt. Die Exegese A.T.s wird ebenso gut pneumatisch gewesen sein, wie die Erklärung der Glossolalie.

Die bedeutendste Gabe des Geistes ist nach Paulus das Apostolat, I. Kor. 12, 28. Dasselbe setzt die Fülle des Geistes voraus und schliesst die meisten andern Gaben ein. Man verlangte vom Apostel eine Legitimation durch Wunder und Zeichen, II. Kor. 12, 12; I. Thess. 1, 5; Rom. 15, 18 f.; I. Kor. 2, 4, vielleicht auch durch Offenbarungen und Gesichte, II. Kor. 12, 1 (cf. Weizsäcker a. a. O. p. 609). Aus den paulinischen Briefen erhält man häufig einen klaren Eindruck, wie man sich das Auftreten eines Apostels vorzustellen hat, so überschwellend von der Gewalt des Geistes in Wort und Tat, dass man es begreift, wenn Heiden in ihnen herabgestiegene Götter verehrten, Act. 14, 11 ff.

Nicht so leicht einzusehen ist, warum man auch die *διακονίαι, ἀντιλήμψεις, κυβερνήσεις* für geistliche Gaben ansah. Die *ἀντιλήμψεις*, I. Kor. 12, 28, das *μεταδιδόναι* und *ἐλεεῖν* Rom. 12, 8, müsste man sich nicht als die gewöhnlichen täglichen Hülfeleistungen denken, die jeder Christ zu jeder Zeit üben kann und soll, sondern als besonders aufopferungsvolle, unerwartete, grossartige, die ausserhalb der christlichen Gemeinde überhaupt nicht geschehen, wie sie I. Kor. 13, 3, unter anderen Charismen beschrieben sind. Oder man kann das Pneumatische solcher Hülfeleistungen in der „überlegenen Kraft oder Weisheit der Beistehenden“ finden, cf. Heinrici a. a. O. p. 409. Als ein historisches Beispiel derartiger *ἀντίλημψις* können wir etwa die in Macedonien von Paulus angeregte Collecte für die jerusalemische Gemeinde betrachten, II. Kor. 8. Dieselbe hatte soviel eingetragen, weit über die Kräfte der armen Gemeinden hinaus, dass Paulus aus vollem Herzen für diese Gnade Gottes dankt. Auch die mit den *ἀντιλήμψεις* begriffsverwandten *διακονίαι* und *κυβερνήσεις* muss man sich irgendwie so vorstellen, dass dieselben das Prädikat des Pneumatischen rechtfertigen und Zeugnisse göttlicher Kraft im Menschen sind, cf. I. Pt. 4, 11 (*εἴτις διακονεῖ, ὡς ἐξ ἰσχύος, ἧς χορηγεῖ ὁ θεός*). Genaueres kann man in diesem Punkte, da unsere Quellen schweigen, nicht sagen. Uebrigens ist nicht zu vergessen, dass in einer schwärmerisch aufgeregten Zeit auch in kleinen und kleinsten Zügen der Finger Gottes leicht erkannt wurde.

---

1) Bestimmt wird die Selbsttätigkeit der A.T.l. Schrifteller von den ihnen durch den Geist gegebenen Erkenntnissen unterschieden, I. Petr. 1, 11.

Diese urchristliche Anschauung vom Geiste findet sich ebenso in der nachapostolischen Zeit und blieb bis tief ins zweite Jahrhundert hinein in vielen Kreisen lebendig. Lokale Verschiedenheiten mögen stattgefunden haben. Ignatius (Philad. 7) schildert überaus lebhaft eine Scene, welche in Philadelphia während seiner Anwesenheit gespielt hatte. Einige Gemeindeglieder reden auf Ignatius ein und versuchen ihn zu täuschen. „Aber der Geist lässt sich nicht betrügen, denn er stammt von Gott. Er weiss, woher er kommt, und wohin er geht, und spürt das Geheime auf". „Ich schrie, während sie sprachen, mit lauter Stimme, mit Gottes Stimme: ‚haltet euch an den Bischof und das Presbyterium und die Diakonen'. Wenn mir aber einige unterstellten, ich sage das, weil ich von ihrem Schisma wisse, so ist er mein Zeuge, in dem ich gebunden bin, *ὅτι ἀπὸ σαρκὸς ἀνθρωπίνης οὐκ οἶδα*. Der Geist aber verkündigte es — —." Also einige Philadelphenser lassen sich durch den plötzlich mit lauter Stimme, Gottes Stimme, losbrechenden Warnruf des Ignatius nicht einschüchtern und behaupten, es sei keine Kunst, solche Worte auszusprechen, wenn man sich von ihrem Schisma vorher instruiert habe. Aber Ignatius versichert, vorher durchaus nichts davon gewusst zu haben, und beurteilt deshalb die sich plötzlich aus seinem Innern losringenden Worte, welche für die Situation so ausgezeichnet passten, als pneumatisch. Man sieht, es ist durchaus die alte Anschauung vom *πνεῦμα*: die den Menschen plötzlich überkommende, überweltliche Kraft, die ihm Worte eingiebt, welche er *ἀπὸ σαρκὸς ἀνθρωπίνης* nicht aussprechen könnte.

Dieselbe Anschauung ist sehr deutlich aus der Didache zu belegen. Auch hier heisst *ἐν πνεύματι* sein in der Ekstase sein, ebenso wie Ap. Joh. 1, 10; 4, 2. Und die charakteristische Form der Prophetie ist grade die Ekstase. Mag diese Anschauung vielleicht auch von der N.T.lichen Auffassung der Prophetie, jedenfalls von derjenigen, welche Paulus 1. Kor. 14 voraussetzt, abweichen; jedenfalls ist sie ein Zeugnis für das Fortleben der alten Anschauung von den Symptomen einer Geisteswirkung

Eine gute Bestätigung für unsere Auffassung der Geistesgaben ist das, was in unsern Quellen über den Eindruck gesagt wird, welchen Geisteswirkungen auf die Augenzeugen machen. Ist unsre Auffassung vom *πνεῦμα* richtig, dass es das rätselhaft-Machtvolle wirke, so muss der Eindruck desselben eine mit Staunen gemischte Furcht, also das Entsetzen gewesen sein. Hier also können wir eine Probe dafür anstellen, ob der Geist wirklich so gedacht wurde, wie wir oben angegeben haben. Für uns kommt besonders in Betracht, was über die Aufnahme der Wunder Jesu von Seiten des Volkes erzählt wird. Da heisst es: sie fürchteten sich (*φοβεῖσθαι, φόβος*) Mt. 9, 8; Mc. 5, 15; Lc. 5, 26; 7,16; 8, 35; sie erschraken (*ἐξίστασθαι, ἔκστασις*) Mt. 12, 23; Mc. 2, 12; 5, 42; 6, 51; Lc. 5, 26; sie erstaunten (*θάμβος, θαμβεῖσθαι*) Mc. 1, 27; Lc. 5, 9;

sie verwunderten sich (θαυμάζειν) Mt. 8, 27; 9, 33; 15, 31: sie entsetzten sich (ἐκπλήττεσθαι) Mt. 13, 54; 7, 28; Lc. 4, 32; 9, 43 u. s. w. u. s. w. Das ist der Eindruck von Geistestaten; das Volk erkennt also in ihnen ein Mächtiges, Furchtbares, — diese beiden Begriffe sind antiker Frömmigkeit gleichbedeutend, cf. Past. Herm. Mand. 7, 2: ἐν ᾧ δὲ δύναμις οὐκ ἔστιν, οὐδὲ φόβος, ἐν ᾧ δὲ δύναμις ἡ ἔνδοξος, καὶ φόβος ἐν αὐτῷ, — und ein Geheimnisvolles, Unerklärbares, das ist ein Göttliches. Der Eindruck, den diese Worte bezeichnen, ist derjenige, welchen überhaupt das Erscheinen eines göttlichen Faktors in der Welt in dem antiken Menschen erweckt, ein Eindruck, der sich, wie Jes. 6; I. Reg. 17, 18 beweisen, mit dem Schuldgefühl verbinden kann, aber mit demselben nicht einfach verwechselt werden darf. (Der Eindruck des Göttlichen im Judenthum, cf. IV. Esra 5, 14; 10, 27. 30. 34 ff.; Ap. Bar. 53; Hen. 93, 11; 106, 4; 14, 13 f. 24 f.; 60, 3 f.; 65, 4; Test. Levi 3; Jubil. 18.).

Diese lebendige Anschauung vom Geiste herrscht in unsren Quellen durchaus vor. Ueberall, wo vom Geiste geredet wird, dürfen wir den geschilderten Eindruck als Grund des Urteils πνεῦμα ἐπ' αὐτὸν voraussetzen. Darnach ist klar, dass die Symptome einer Geisteswirkung nicht objektiv constatierbar sind, sondern nur subjektive Gültigkeit haben, dass daher gemäss der Disposition des Urteilenden verschiedene Urteile über dieselbe Tatsache laut werden können. Hiermit ist natürlich nicht gesagt, dass die Beurteiler sich immer dessen bewusst sind, am wenigsten aber, dass dieselben keine völlige innere Gewissheit über die Realität der Geisteserscheinungen haben könnten.

Ein solches auf dem Eindruck einer Erscheinung ruhendes Urteil liegt vielleicht nicht vor Act. 15, 28. Wenn freilich das dort mitgeteilte Aposteldekret echt wäre, so müsste angenommen werden, dass die Apostel bei ihrer Beschlussfassung eine Kraft von oben zu erfahren und deshalb im Namen des Geistes sprechen zu können glaubten, ein Gedanke, der ja an sich durchaus möglich und specifisch urchristlich wäre. Ist aber der Wortlaut des Dekrets eine spätere Erdichtung, — woran wir unsrerseits nicht zweifeln, — so wird hier den Aposteln deshalb der Geist zugeschrieben, weil man ihnen und ihrem Dekrete eine besondere göttliche Autorität beimisst. In letzterem Falle ist das Urteil des späteren Schriftstellers: „sie hatten bei dieser Beschlussfassung den Geist“, ein eigentliches Werturteil. Aehnlich ist es vielleicht Act. 20, 28 und 1, 2. Wir würden hier den Einfluss einer späteren Zeit erkennen, der sich ja auch sonst in den Actis reichlich zeigt. —

Dieser Geist Gottes — das ist die gemeinsame Ueberzeugung des N.T.lichen Zeitalters, — hat in der Gemeinde Jesu seinen Wohnsitz aufgeschlagen. G e i s t e s w i r k u n g e n g i e b t e s n u r d u r c h C h r i s t u m a n C h r i s t e n. Es ist der erhöhte Herr, durch dessen Vermittelung die Christen den Geist von Gott empfangen. Er, der

schon hienieden gesalbt war mit heiligem Geiste und mit Kraft (Act. 10, 38), hat, zur Rechten Gottes erhöht, die Verheissung des heiligen Geistes vom Vater empfangen und ihn über seine Jünger ausgegossen (Act. 2, 33; Tit. 3, 6.). Diese gewiss urapostolische Vorstellung, welche auch Paulus, wie wir später sehen werden, voraussetzt, ist leicht verständlich. Denn da der Erhöhte jetzt schon der himmlische Beschützer und Regent seiner Gemeinde ist, so kann nur von ihm die göttliche Kraft herstammen, deren Besitzes man sich erfreut. Diesen Gedanken spricht Joh. 20, 22 aus: der Auferstandene (und zum Himmel Gefahrene 20, 17) haucht seinen Jüngern den göttlichen Geist ein. Auch der Apokalyptiker nennt Jesum unter den Vermittlern seiner Offenbarung Ap. Joh. 1, 1, und Act. 14, 3 ist es der Herr, der durch seiner Jünger Hand Wunder und Zeichen geschehen lässt

Wie nur durch Christum, so nur an Christen. Man kann deshalb den Geist auch den Geist der christlichen Gemeinde nennen, eine Bezeichnung indess, welche nicht N.T.lich ist und sehr leicht misverstanden werden kann. Denn wie wir gesehen haben, hat ursprünglich der Begriff des Geistes mit dem der Gemeinde nichts zu tun. Der Gedanke an die Gemeinde liegt im Urchristentum ganz ferne, wenn man bei einer Erscheinung ihren „geistlichen“ Ursprung erkennt. Andrerseits darf nach dem N.T. der Geist in keiner Weise als Produkt der Gemeinde gedacht werden, eine Vorstellung, die sich bei obiger Definition leicht einschleicht. Der Geist Gottes, welcher der Gemeinde verliehen ist und sich in Zeichen und Wundern offenbart, ist dem Gemeingeist der ersten Christen durchaus nicht gleichzustellen. Der Gemeingeist ist Voraussetzung und Produkt einer Gemeinschaft zugleich. Der heilige Geist Gottes aber wird weder von Menschen erzeugt noch von Menschen fortgepflanzt. Denn derjenige, welcher dem Neophyten den Geist verleiht, ist nicht der bekehrende Missionar, sondern Gott selbst. „Der heilige Geist ist Gottes freie Gabe“. In der Apostelgeschichte herrscht zwar die Anschauung vor, dass der heilige Geist gewöhnlich unter Handauflegen der Apostel verliehen werde, Act. 8, 18. Allein diese Meinung ist schwerlich urchristlich; und auch hier ist die Handauflegung nicht die Ursache, sondern die mehr oder weniger notwendige Vermittlung der Geistesverleihung. Denn die Ceremonie scheint durch Gebet begleitet gewesen zu sein., Act. 8, 15, in welchem man Gott um das Geschenk des Geistes anrief. Uebrigens werden auch Fälle von Geistesausgiessungen erzählt, in welchen von dieser Vermittelung völlig abgesehen wird Act. 10, 44. Nur das stimmt in allen Fällen zu, dass der Geist nur auf Gläubige herabkommt, welche also durch Vermittelung der Gemeinde bekehrt sind. Wenn also nach urchristlicher Anschauung der Geist nur unter einer gewissen Vermittelung der Gemeinde den Einzelnen verliehen wird, so ist doch jede Geistesausgiessung eine neue selbstständige Tat Gottes. —

Im Allgemeinen denkt man im N.T.lichen Zeitalter alle Christen vom Geiste erfüllt. Hierin unterscheidet sich das N.T. charakteristisch von dem alten Israel wie von dem Judentume, welche nur einen Geistesbesitz Einzelner kennen und eine allgemeine Geistesausgiessung hoffen. Allein diese Vorstellung, dass wirklich allen Gliedern der christlichen Gemeinde der Geist gegeben sei, kann keineswegs, wie es bei Paulo ist, ein fester, unerschütterlicher Bestandteil der christlichen Ueberzeugung und der täglichen Erfahrung gewesen sein; sonst wäre der Ausdruck *πνευματικὸς* gleich Glossolale, wonach man also geneigt war, nur bestimmten Christen den Geist zuzuschreiben, schlechthin unerklärlich. Aber auch da, wo uns die Ueberzeugung entgegentritt, dass alle Christen den Geist besitzen, wird nicht ausgeschlossen, dass es in der Geistesmitteilung verschiedene Grade gäbe. Im Gegenteil, diese Vorstellung liegt in der Natur der Sache. Der Geist äussert sich ja bei den Einzelnen in verschiedener Stärke. So wird also dem Einen mehr, dem Andern weniger von der göttlichen Gabe verliehen sein. So bittet im A.T. Elisa um $^2/_3$ des Geistes des Elia, II. Reg. 2, 9; und Num. 11, 25 nimmt Gott von dem Geiste, der auf Moses war, und giebt es den Aeltesten Israels. Im N.T. spricht Hebr. 2, 4 von „Verteilungen heiligen Geistes". Ebenso beweisen Act. 2, 17 (Citat = Joel 3, 1 LXX: *ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματος*) und I. Joh. 4, 13 (*ἐκ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ δέδωκεν ἡμῖν*), dass der Geist wie ein Stoff betrachtet werden kann, von welchem Gott einen Teil den Christen gegeben hat. Der Joh. 3, 34 ausgesprochene Grundsatz (*οὐ γὰρ ἐκ μέτρου δίδωσιν τὸ πνεῦμα*) setzt voraus, dass ein *διδόναι τὸ πνεῦμα ἐκ μέτρου* dem Wesen des Geistes nicht widersprechen würde, wol aber der Güte Gottes; und Tit. 3, 6 (*οὗ ἐξέχεεν ἐφ' ἡμᾶς πλουσίως*) wird als Möglichkeit ins Auge gefasst, dass der Geist auch kärglich gegeben werden könne. Ausdrücke wie *πνεύματος ἁγίου πλησθῆναι* Lc. 1, 15. 41; Act. 2, 4; 4, 8 oder *πνεύματος (ἁγίου) πλήρης* Lc. 4, 1; Act. 6, 3. 5; 7, 55 (im A.T. selten Ex. 28, 3; 31, 3; 35, 31; Dt. 34, 9; Mich. 3, 8) scheinen gleichfalls aus der Anschauung zu entspringen, dass der heilige Geist den Menschen erfüllt, wie etwa Wasser ein Gefäss, und dass soviel vom heiligen Geiste dem Menschen gegeben wird, als er fassen kann, bis er „heiligen Geistes voll" wird. Eine Teilbarkeit des Geistes setzt auch wol Rom. 8, 23 voraus: die Christen haben die Erstlinge des Geistes (gen. part.) [1]). Indess ist zu beachten, dass dies weder bei Paulo noch sonst im N.T. die gewöhnliche Vorstellung ist. Vielmehr herrscht durchaus die Vorstellung vor, dass der Geist, da, wo er ist, ganz ist.

Bald wird nun der Geist als eine ruhende Kraft gedacht,

---

1) Dieselbe Vorstellung ist deutlich aus Tertullian zu belegen (portio spiritus sancti) (apostoli spiritum sanctum habent — — — non ex parte, quod ceteri) cf. Tert. adv. Marc. IV 18. De exhort. cast. 4. (aus Ritschl, a. a. O. p. 466. A. 2; 481. A. 2.)

die dem Menschen continuierlich beiwohnt und bei besonderen Gelegenheiten hervortritt, — so im N.T. die Charismen der korinthischen Gemeinde (cf. Heinrici, a. a. O. p. 393. A. 1.), und Act. 6, 5. 8; Lc. 2, 25: *καὶ πνεῦμα ἦν ἅγιον ἐπ' αὐτόν,* Joh. 1, 32 u. a. m.; im A.T. z. B. Gen. 41, 38: Num. 11, 17; 27, 18; Jud. 3, 10; I Reg. 22, 24; Jes. 61, 1; 42, 1; Zeph. 3, 4 LXX; Hos. 9, 7: איש הרוח *πνευματοφόρος*. Sehr häufig ist aber auch die andere Anschauung, dass jede besondere Geistestat Folge einer besonders wiederholten Inspiration sei, cf. Act. 4, 8. 31; 7, 55; 13, 9; — im A.T. das Gewöhnliche [1]). Beides ist leicht zu erklären. Bald ist es die Person selbst, welche in ihrem ganzen Leben einen so fremdartigen Eindruck macht, dass man nicht umhin kann, den Geist ihr zuzuschreiben (1. Sam. 10, 6 ונהפכת לאיש אחר), bald ist es eine besondere einzelne Erscheinung, welche ganz besonders frappiert, und so den Eindruck des Göttlichen hervorruft. (Dies gegen Wendt a. a. O. p. 34.) So ist auch Ap. Joh. 4, 2 ohne jede Schwierigkeit. E. Vischer (die Offenbarung Johannis eine jüdische Apokalypse in christlicher Bearbeitung, Leipzig 1886, in Gebhardt u. Harnack, Texte und Untersuchungen. II. Bd. Heft 3.) verwendet diese Stelle gegen die Einheitlichkeit der Apokalyse: „Es ist darum völlig unbegreiflich, dass 4, 2 von Neuem erzählt wird *εὐθέως ἐγενόμην ἐν πνεύματι,* während doch gar kein Grund vorhanden ist, warum der Seher nicht mehr in Entzückung sein sollte“ Nach den obigen Ausführungen macht indess diese Aussage gar keine Bedenken. Der Apokalyptiker, der bisher Visionen auf der Erde gehabt hat, soll sich jetzt in den Himmel erheben (4, 2). Dazu bekommt er eine neue Geistesausstattung. Er wird alsbald von neuem *ἐν πνεύματι.* — Ueberdies hat diese Aussage ihre Parallelen in Hen. 71, 1. 5 und im A.T. Ez. 11, 1. 5; 2, 2; 3, 24 u. a. m. — Im Allgemeinen wird die Aufmerksamkeit der ersten Christen mehr auf die plötzlich, stossweise eintretenden, unerwarteten Geistesoffenbarungen gerichtet gewesen sein Act. 10, 44; 11, 15; 8, 16 (der Geist fällt hernieder).

Ein interessanter Beleg für die erste Vorstellung, dass der Geist dauernder Besitz einzelner Personen sei, ist die Beobachtung, dass man in N.T.licher Zeit geneigt war, in ganz naiver Weise den göttlichen Geist in verschiedene Geister zu trennen. Diese Differenzierung geschah so, dass man jeder pneumatischen Persönlichkeit ihren besonderen Geist zuschrieb, angeregt wohl durch die Beobachtung, dass eine ähnliche Kraft in den Einzelnen sich doch in verschiedener Weise offenbare. Da Paulus selbst, der für seine Person ganz anderen Gedanken huldigt, diese Differenzierung in seinen Sprachgebrauch aufgenommen hat, so dürfen wir annehmen, dass sie zu seiner Zeit ganz geläufig gewesen sein muss, cf. „der Geist des Elias“ Lc. 1, 17, nach II. Reg. 2, 9. 15, wie „der Geist auf Mose“ Num. 11, 25,

---

1) Eine Parallele hiezu aus Cyprian giebt Ritschl. a. a. O. p. 565 f.

„die Geister der Propheten“ I. Kor. 14, 32. Hienach hat es durchaus keine Schwierigkeit, τὸ πνεῦμά μου I. Kor. 14, 14 als „den mir von Gott verliehenen Geist“ zu fassen. — Eine andere Differenzierung liegt I. Kor. 14, 12 vor, wo die verschiedenen Arten von Gaben auf verschiedene Geister zurückgeführt werden, cf. auch I. Joh. 4, 1; I. Kor. 12, 10.

Die oben geschilderte Anschauung vom Geiste und seinen Wirkungen ist nun nicht specifisch urchristlich. Sie durchzieht das ganze A.T., ist dem Judentume der späteren Zeit niemals ganz fremd geworden und konnte auch auf das Verständnis der Griechen rechnen. Wir haben daher das Recht, dieselbe die populäre Anschauung des N.T.lichen Zeitalters zu nennen. Beim Nachweis der ersteren Behauptung brauchen wir nicht zu verweilen, da sie wohl kaum Widerspruch finden wird. So sagt Wendt: „Auf allen Gebieten menschlichen Wirkens, natürlicher wie geistiger Art, werden Leistungen, welche in hervorragender Genialität und Bedeutsamkeit das Mass gewöhnlicher menschlicher Fähigkeit überschreiten, auf die Mitteilung einer solchen göttlichen רוח zurückgeführt“ (a. a. O. p. 32). Alles, was eine übermenschliche, rätselhafte Kraft verrät, was nicht „aus bloss natürlichen Voraussetzungen begriffen werden kann“ (Wendt a. a. O. p. 33), ist Werk der רוח. So behaupten die P r o p h e t e n von sich selbst, dass die רוח יהוה auf ihnen wäre. Sie sind überzeugt, dass die Gedanken, welche sich ihnen aufdrängen, und mächtig ihr Inneres bewegen, nicht das Produkt ihres eigenen Nachdenkens sein können; und dass der gewaltige Drang, ihre Predigt ins Volk zu tragen, dem sie, auch wenn sie es möchten, nicht widerstehen können, nicht ihr eigner Wille ist. Brüllt der Löwe, wer sollte sich nicht fürchten? Spricht Jahve, wer sollte nicht prophezeien? Am. 3, 8 (cf. Schultz a. a. O. p. 217). — Ein charakteristisches Beispiel, das uns aufs deutlichste zeigt, in was für Fällen und warum der Hebräer ein göttliches Wirken annimmt, ist Job 9, 24: „die Erde ist gegeben in der Frevler Hand“, so klagt Hiob, „und den Blick ihrer Richter verhüllt er“ (Gott), und diese Klage rechtfertigend, setzt er hinzu: „wenn nicht, wer denn?“ Diese furchtbare Tatsache, dass die Frevler auf Erden herrschen, dass die Richter das Recht nicht finden können, von wem stammt sie? Natürlich von Gott! אם־לא אפו מי־הוא? So führt der Hebräer jedes gewaltige, schreckliche, erstaunliche Ereignis auf Gott zurück. Wenn nicht, wer denn? Irgend einen Urheber muss es doch haben. Es ist ganz derselbe Schluss, durch welchen man gewisse Erscheinungen als Wirkungen des Geistes Jahves erkennt. Auch hier ist es häufig das Unerwartete, Plötzliche, Ueberraschende, was göttlichen Ursprungs sein muss: Simsons plötzliche Krafttaten, Sauls unerwartet entbrennender Zorn u. a. m., eine Anschauung, welche auch durch die starken Ausdrücke, welche für den Beginn der Wirksamkeit des Geistes gebraucht werden wie פעם צלח (Jud. 13, 25) u. a. zu belegen ist. — Die erste oben für das N. T.

konstatierte Differenzierung des Geistes ist — soweit uns aus unsern Urkunden ein Urteil darüber zusteht, im A.T. erst in den Anfängen begriffen, Num. 11, 17; II. Reg. 2, 9. 15. Dagegen ist es im A.T. sehr gebräuchlich, den Geist nach den verschiedenen Arten seiner Wirksamkeit zu differenzieren und also von einem Geiste der Lüge, Blindheit, Schlafsucht, Hurerei, Weisheit, Heldenkraft, Gottesfurcht u. s. w. zu sprechen. Auch die analoge Differenzierung des e i n e n Lebensgeistes, den Gott allen Menschen giebt, in verschiedene Geister d. i. Seelen der Menschen beginnt in den späteren Schriften des A.T. und ist im N.T. ungemein häufig.

Die lebendige Anschauung vom Geiste tritt in den Schriften des Judentums, etwa von der griechischen Zeit an, sehr zurück, aber sie fehlt doch nicht ganz. Die besonders in Betracht kommenden Stellen sind:

aus der palästinensischen Litteratur [1]): Jes. Sir. 48, 24; Psalm. Sal. 8, 15; Hen. 56, 5; 68, 2; 71, 11; Ap. Bar. 6; Jubil. 25; 31, (cf. auch im folgenden den Abschnitt über den Geist im Judentum).

aus der jüdisch-hellenistischen Litteratur die Aussagen Philos über Inspiration und Ekstase und die Worte der jüdischen Sibylle über ihre eigne Begeisterung.

Diejenigen Stellen der jüdischen Litteratur, welche die Erwartung von der Geistesausgiessung in der messianischen Zeit, die schon von den Propheten ausgesprochen war, wiederholen, sowie diejenigen, welche vom Geiste sprechen, ohne die alte lebendige Vorstellung zu kennen (Sap. Sal., XII Test.), werden wir später behandeln.

Psalm. Sal. 8, 15 spricht von dem so überaus unklugen Empfange, welchen die Machthaber Judäas dem römischen Feldherrn bereitet hatten. Anstatt dem Pompejus mit allen Kräften fern von dem Lande und der heiligen Stadt zu halten, haben sie, die Toren, wie die Kinder den Vater ihn aufgenommen. Ihr Verderben war die Folge. Woher kommt diese unbegreifliche Torheit? Gott hat sie gewirkt. Wegen ihrer Sünden *ἐκέρασεν αὐτοῖς ὁ θεὸς πνεῦμα πλανήσεως, ἐπότισεν αὐτοὺς ποτήριον οἴνου ἀκράτου εἰς μέθην* —, eine Anschauung, ganz nach Analogie von Jes. 29, 10. Das Unbegreifliche wirkt ein Geist, der von Gott ausgeht. — Ganz analog ist dem *πνεῦμα πλανήσεως* der „Geist der Aufregung“ Hen. 56, 5.

Bewegungen in der Vision werden vom Geiste abgeleitet, Ap. Bar. 6: (et ecce subito spiritus fortitudinis sustulit me et extulit me supra murum Jerusalem in altum), Hen. 71, 5: (und der Geist entrückte den Henoch in den Himmel der Himmel), wie im A.T. Ez. 2, 2; 3, 12. 14. 24; 8, 3; 11, 1. 24; 37, 1; 43, 5; im N.T. Ap. Joh. 17, 3;

---

1) Zur palästinensisch-jüdischen Litteratur werden hier und im Folgenden die von Schürer (Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. II. Teil. Leipzig 1886) unter gleichem Titel § 32 besprochenen Werke gerechnet. —

21, 10. Auch hier ists die geheimnisvolle Machtwirkung auf die Seele des Menschen, welche dem Geiste zugeschrieben wird.

Prophetie und übernatürliche Erkenntnis — beides ist nach der Anschauung des späteren Judentums ungefähr identisch, cf. z. B. Ant. XIII, 10, 7. (*προφητεία = ἡ τῶν μελλόντων πρόγνωσις*), und auch im N.T. gehören *προφητεία* und *ἀποκάλυψις* zusammen I. Kor. 14, 30, — ist Wirkung des Geistes IV. Esra 14, 22; Jubil. 25; 31; Hen. 91, 1; 49, 4; 62, 3 [1]). Namentlich in Stellen wie Hen. 68, 2: „die Kraft des Geistes reisst mich hin und bringt mich auf“ und Hen. 71, 11: „und ich schrie mit lauter Stimme mit dem Geiste der Kraft“ ist es deutlich, dass die alte Vorstellung vom Geiste als der übermächtig wirkenden, übernatürlichen Kraft Gottes noch nicht vergessen ist.

So behauptet auch die jüdische Sibylle, „die grosse Prophetin Gottes“ (die Sibyllinischen Weissagungen, ed. Friedlieb, Leipzig 1852. III, 817), Trägerin des *ἄψευστον πνεῦμα θεοῦ* (III, 701) zu sein, der ihr zu prophezeien „befiehlt“ (163. 298. 491) und ihr einen Zwang (*ἀνάγκη* 296) auferlegt, von dem frei zu werden sie vergebens bittet (296) (cf. Hilgenfeld, die jüdische Apokalyptik, Jena 1857 p. 81: „die Art und Weise dieser Begeisterung ist ganz ekstatisch“); und Philo stellt als das Ziel der Philosophie hin, in der Ekstase zur Anschauung der Gottheit zu gelangen. „Wenn der göttliche Wahnsinn prophetischer Begeisterung über den Menschen kommen soll, so muss die Sonne des Bewusstseins (*νοῦς*) in ihm untergehen, das menschliche Licht muss in dem göttlichen verschwinden. Die Ekstase ist daher die wesentliche Form der Prophetie; diese Prophetie ist aber nicht bloss für einzelne Ausnahmefälle vorbehalten, sondern jeder weise und tugendhafte Mensch ist ein Prophet, er redet nichts Eigenes, sondern während sein eigenes Denken und Bewusstsein zurückgetreten ist, wohnt der göttliche Geist in ihm und bewegt ihn willenlos wie die Saiten eines musikalischen Instrumentes“ (Zeller, Philosophie der Griechen, Th. III, Abth. II, Hälfte II, 3. Aufl. Leipzig, 1881. p. 415.) So behauptet Philo selbst, im Besitze des Geistes zu sein. „Jeder Gedanke, der ihm unvermutet aufgeht, erscheint ihm als Eingebung“ (Zeller, p. 352. A. 1), und namentlich sein Verständnis des verborgenen Schriftsinnes leitete er vom Geiste ab (a. a. O. p. 352. A. 1.) — Man kann vielleicht die Frage aufwerfen, ob die Ansicht der Sibylle und des Philo von der Inspiration nicht viel mehr auf hellenischen, als auf jüdischen Ursprung zurückweise; aber mögen auch hier die Propheten etwas mehr als Ekstatiker geschildert sein, als sie in Wirklichkeit waren, jedenfalls entspricht diese Vorstellung vom göttlichen Geiste, der plötzlich und unwiderstehlich wirkt, und

---

1) Im Targum des Jonathan heisst der heilige Geist häufig „Geist der Prophetie“ רוח הנביאה (aus Weber, a. a. O. p. 186). Hier gilt also die Prophetie als charakteristische Wirkung des Geistes.

dem man, wie besonders bei Philo deutlich wird, das zuschreibt, was dem Menschen nicht durch sein eigenes, natürliches Tun entstanden zu sein scheint, der A.T.lichen Anschauung durchaus; uns genüge es also, hier zu konstatieren, dass den N.T.lichen Vorstellungen Verwandtes im hellenistischen Judentum der vorchristlichen Zeit vorkommt, mag dies nun auf ethnischen Einfluss zurückgehn oder nicht. Zugleich ist auch hier wieder deutlich, dass die Anschauung vom Geiste auch unter den Hellenen der damaligen Zeit auf Verständnis rechnen konnte [1]).

Nun ist jedoch mit den bisher gegebenen Symptomen der Begriff einer Geisteswirkung noch nicht erschöpft. Denn einmal lehrt eine Vergleichung dessen, was im A. und was im N.T. vom Geiste abgeleitet wird, dass in diesem der Umfang der Geisteswirkungen beträchtlich kleiner ist. Es wird z. B. grossartige Körperkraft, Regententugend, Richterweisheit, Heldenmut u. a. m. im N.T. nicht dem Geiste zugeschrieben und kann von ihm auch gar nicht abgeleitet werden. Warum? Weil im A.T. — ich spreche zunächst von der eigentlich israelitischen Zeit — nur das vom Geiste Jahves abgeleitet werden kann, was ausser den oben geschilderten speciellen Symptomen noch das Merkmal hat, dass es irgendwie mit dem Macht- und Offenbarungsbereiche Jahves, mit seinem Volke, zusammenhängt, — also im A.T. ist alles Geheimnisvoll-Gewaltige in Israel von Jahves Geist gewirkt; — im N.T. dagegen können nur Erscheinungen, welche in irgend einer Beziehung zur christlichen Gemeinde und deren Leben stehen, als pneumatisch in Betracht kommen — das Geheimnisvoll-Gewaltige innerhalb der christlichen Gemeinde ist „geistlich". Es ist hienach leicht verständlich, dass vieles, was im A.T. als Wirkung der רוח gilt, im N. profan erscheint, da es mit dem Leben der Gemeinde auch nicht in entferntester Beziehung steht. Ein greifbares und in der apostolischen Zeit zur Ausscheidung etwaigen Nicht-Pneumatischen praktisch zu handhabendes Symptom ist das hier besprochene natürlich nicht, weil es offenbar viel zu unbestimmt ist. Es ist nur bezeichnend für das Interesse der ersten Christen, dass auch die Geisteswirkungen, an welche sie glaubten, irgendwie in den Kreis der Funktionen der christlichen Gemeinde gehören mussten.

Andrerseits würden die oben geschilderten Symptome sowohl auf die Wirkungen des Geistes wie auf die der Dämonen passen. Es zeigt sich also zwischen den Erscheinungen der Dämonen und des Geistes eine grosse Verwandtschaft. Diese Beobachtung ist für das Verständnis der Anschauung vom Geiste so lehrreich, dass wir dieselbe näher ausführen müssen.

Dass ein vom Geiste Getriebener in vielen Beziehungen einem Dämonischen ähnlich sehen musste, ergiebt sich aus dem Vorwurfe, welcher gegen Jesus laut wurde, er habe einen unreinen Geist. Wenn es

---

1) cf. Heinrici a. a. O. p. 350 ff. und die dort angeführten Stellen.

auch nur so böswillige Beobachter sind, welche dies Urteil fällen, wie die Pharisäer, (Mc. 3, 22; Mt. 9, 34), oder so stumpfsinnige, wie das jüdische Volk nach der Schilderung des Johannesevangeliums, (Joh. 7, 20; 8, 48; 10, 20), so muss doch Jesus in seinem pneumatischen Wirken einem Dämonischen nicht so ganz unähnlich gewesen sein; das Urteil über ihn: *πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει* (Mc. 3, 30), war doch nicht einfach Unsinn. Ebenso behaupteten viele unter den Juden von der düsteren Glut des Täufers, sie rühre von einem Daimonion her (Mt. 11, 18; Lc. 7, 33). Die Vorgeschichte im Lucasevangelium betrachtet den Johannes dagegen als einen Pneumatophoren vom Mutterleibe an. — Diese Beobachtungen werden bestärkt, wenn man bedenkt, dass die *διάκρισις πνευμάτων*, die Fähigkeit, den göttlichen und den unreinen Geist zu unterscheiden [1]), unter den Gaben des Geistes I. Kor. 12, 10 mitaufgezählt wird, dass ferner eine solche Beurteilung nach Pauli Willen regelmässig geübt werden soll I. Kor. 14, 29, „weil auch ein Geist der Lüge, vom Teufel gesandt, den Menschen begeistern und die Gemeinde täuschen kann“ (Weiss, bibl. Theol. p. 217) (cf. auch II. Kor. 13, 3), und dass die Korinther, wie aus I. Kor. 12, 1—3 hervorgeht, den Apostel nach einem sicheren Symptom des Geistesbesitzes g e f r a g t hatten. Noch I. Joh. 4, 1—3 wird eine solche Frage beantwortet, und wie man Propheten und Pseudopropheten zu unterscheiden habe, wird Mt. 7, 15—20; Herm. Mand. 11, 7 ff.; Did. 11, 8 ff. (ed. Harnack. Leipzig 1884 in: Texte und Untersuchungen Bd. II, Heft 1. 2.) auseinandergesetzt, denn *οὐ πᾶς ὁ λαλῶν ἐν πνεύματι προφήτης ἐστίν*; während freilich Did. 11, 7 das Kritisieren des schon erprobten Propheten strengstens verbietet. Auch Jak. 3, 15 unterscheidet eine von oben gegebene Weisheit von der dämonischen. Ebenso zeigt die in Mt. 24, 11. 24 und sonst ausgesprochene Warnung vor den Pseudopropheten, deren Verführung man leicht zum Opfer fallen könne, dass die wahre Geisteswirkung nicht so leicht erkannt werden konnte.

Diese Beobachtung wird durchaus bestätigt durch einen Vergleich einiger uns überlieferten Aussagen über Geistes- und Dämonenwirkungen.

Auch die Dämonen finden wie der Geist ihre Wirkensstätte im Menschen, durch welchen sie ebenso wie der Geist nach aussen hin handelnd auftreten können. (Ausnahme Mc. 5, 13) cf. p. 5. 6. No. 2.

Die hierher gehörigen Wirkungen der Dämonen sind keineswegs besonders schwere Sünden, sondern sie sind sittlich völlig indifferent; es sind meist Krankheiten, körperliche und geistige, die sie hervorbringen. Ebenso fallen auch die Geisteserscheinungen als solche nicht in das Gebiet des Sittlichen. cf. p. 6—10. No. 3.

Der Mensch, der einen unreinen Geist hat, ist nach der Vor-

---

1) cf. Chrys. hom. in I. Kor. 29 *διακρίνειν καὶ εἰδέναι, τίς μὲν ὁ πνεύματι φθεγγόμενος καθαρῷ, τίς δὲ ὁ ἀκαθάρτῳ.*

stellung der Zeit das „Haus" desselben Lc. 11, 24; der Pneumatiker ist der „Tempel" des heiligen Geistes I. Kor. 3, 16; 6, 19. Im Dämonischen „wohnt" der Dämon Lc. 11, 26; im Pneumatiker das Pneuma I. Kor. 3, 16; Rom. 8, 9; II. Tim. 1, 14; cf. Jak. 4, 5. Der vom Dämon Befallene ist *ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ* Mc. 1, 23; 5, 2; der Pneumatiker *ἐν πνεύματι θεοῦ* Mt. 22, 43; I. Kor. 12, 3; Ap. Joh. 1, 10; 4, 2.

Was der Pneumatiker spricht, sind Worte des Geistes, der Mensch ist nur sein Organ Rom. 8, 15; Gal. 4, 6; Act. 21, 11; 20, 23; Mt. 10, 20; I. Tim. 4, 1 u. a.; was der Besessene, die des Dämons, mit dem man sich förmlich unterhalten kann Mc. 1, 34; 5, 7 ff.; und wenn der Besessene nicht zu sprechen pflegt, so hat er einen sprachlosen, stummen Geist Mc. 9, 17. 25.

Der Geist „schreit" aus dem Menschen (*κράζειν*) Rom. 8, 15; Gal. 4, 6 cf. Hen. 71, 11; Ignat. Philad. 7 (: *ἐκραύγασα — μεγάλῃ φωνῇ, θεοῦ φωνῇ*). Ebenso schreit der Dämon aus dem Besessenen (*κράζειν* Mc. 5, 5. 7; Lc. 9, 39; Mc. 3, 11; *ἀνακράζειν* Mc. 1, 23; Lc. 4, 33; 8, 28; *κραυγάζειν* Lc. 4, 41; *βοᾶν* Act. 8, 7) „mit lauter Stimme" (*φωνῇ μεγάλῃ* Mc. 1, 26; 5, 7, Lc. 4, 33; Act. 8, 7).

Der Geist kann als ein unwiderstehlicher Impuls zur Ausführung einer Handlung wirken cf. Act. 16, 6; 19, 21; 20, 22; so dass der Mensch vom Geiste „gebunden" ist 20, 22. So wird Jesus vom Geiste in die Wüste getrieben (*ἄγειν* Lc. 4, 1; *ἐκβάλλειν* Mc. 1, 12). Ebenso heisst es vom Dämon: er „rafft" (*συναρπάζειν* Lc. 8, 29), „treibt" (*ἐλαύνειν* Lc. 8, 29), „zerrt" (*σπαράσσειν* Lc. 9, 39; Mc. 9, 20; 1, 26), „reisst" (*ῥήσσειν* Mc. 9, 18) den, welchen er „bindet" (Lc. 13, 16), etwa ins Feuer oder Wasser (Mc. 9, 22) oder in die Wüste (Lc. 8, 29).

Der Geist vermag übermenschliche Erkenntnisse zu geben (cf. p. 23 f.). Aber auch die Besessenen haben ev. ein mehr als natürliches Wissen. Es ist eine der sichersten Tatsachen der evangelischen Geschichte, dass die Dämonischen es waren, welche zuerst in Jesu den Messias erkannten Mc. 3, 12; 5, 7; 1, 24. 34 u. s. w. cf. auch Act. 16, 17; 19, 15 und Jak. 3, 15 (*σοφία δαιμονιώδης*).

Der Geist zeigt in manchen Fällen eine wunderbare Macht über die Natur cf. p. 24. Auch von einem Dämonischen hören wir, dass ihn keine Fessel zu binden vermochte Mc. 5, 4, oder es wird erzählt, dass die Besessenen ihre überlegene Körperkraft an ihren Exorcisten drastisch bekundeten Act. 19, 16.

Einen Dämon haben und rasen ist vielfach dasselbe Joh. 10, 20; cf. Joh. 7, 20; 8, 48. Geisteskrankheit ist die gewöhnliche Wirkung des unreinen Geistes. Der Gegensatz zur dämonischen Besessenheit ist *σωφρονεῖν* Lc. 8, 35. Auf der andern Seite macht häufig das Geisteswalten im Menschen einen dem Wahnsinn verwandten Eindruck. Die gewaltig „begeisterte" Rede des Paulus erscheint dem Festus wie Raserei Act. 26, 24. Die Glossolalen fordern das Urteil

heraus: ὅτι μαίνεσθε I. Kor. 14, 23. Vielleicht ist dem Paulus in Korinth der Vorwurf gemacht, er sei zuweilen unsinnig (ἐκστῆναι — σωφρονεῖν II. Kor. 5, 13 wie Lc. 8, 35). Auch Jesu Verwandte meinen in ängstlicher Besorgnis, er könne von Sinnen sein Mc. 3, 21. Aehnlich ist es, wenn die Sibylle (Or. Sib. III, 816 f.) es ausspricht: wenn einst ihre Prophezeiungen einträfen, würde sie niemand mehr

μαινομένην φήσειε, Θεοῦ μεγάλην δὲ προφῆτιν.

Woher diese vielfache Uebereinstimmung? Weil es hier wie dort eine übernatürliche Macht ist, von welcher man den Menschen befallen glaubt. Weil der Geist und der Dämon zunächst an denselben Symptomen erkannt werden.

Die charakteristischste Dämonenwirkung ist nach dem Obigen die Geisteskrankheit. Wen eine solche Krankheit befallen, den sieht man Handlungen verrichten, so widersinnig, so unerwartet, welche der Mensch von sich selbst nie tun würde. Eine entsetzliche Wut oder eine tiefe Melancholie bemächtigt sich seiner, von der man nicht begreift, wie sie auf natürlichem Wege entstanden sein könne. Es ist etwas Fremdes, ursprünglich nicht zu ihm Gehöriges, was in ihm eingezogen ist. Hie und da nimmt man zugleich Aeusserungen einer gewaltigen Körperkraft wahr, die man einem gewöhnlichen Menschen nicht zutraut. Oder man sieht, wie solche Leute zugleich eine vorausschauende Erkenntnis besitzen, welche andern Sterblichen nicht eignet. Manchmal sind solche Erscheinungen mit körperlichen Leiden verbunden, deren Entstehung man nicht kennt, deren Heilung unmöglich scheint. Der ganze Mensch macht einen unheimlichen Eindruck. So schliesst man: es ist eine übernatürliche Kraft, welche in dem Menschen wohnt; πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει.

Diejenigen seelischen und körperlichen Leiden hielt man also für dämonisch, welche einen so rätselhaft-gewaltigen Eindruck machten, dass man einen natürlichen Ursprung für sie nicht annehmen mochte. Denn wer könnte sonst der Urheber derselben sein? אם־לא אפו מי הוא?

Der Weg, auf welchem man zu dem Urteil: δαιμόνιον ἔχει, kommt, ist also ganz parallel dem, auf welchem man zu dem Urteil: πνεῦμα ἅγιον ἐπ' αὐτόν, geführt wird. Man schliesst von dem rätselhaft-furchtbaren Eindruck einer Erscheinung auf ihren übernatürlichen Urheber, welchen man sich als übermenschliche Macht vorstellt. Daher die vielfachen Uebereinstimmungen in den Symptomen des Geistes- und des Dämonenwaltens.

Uebrigens ist bei den Dämonischen zu beachten, dass der Wahnsinn unter der herrschenden Volksmeinung seiner dämonischen Abkunft nun leicht eine besondere Gestalt annahm, dass also auch der Kranke selbst sich von Dämonen besessen glaubte; sodann, dass manche Erscheinungen, die uns glaubwürdig berichtet werden, wie besonders die wunderbare Erkenntnis der Dämonischen, auch uns ein Geheimnis sind. Man kann sie leugnen, aber man kann sie nicht er-

klären. Das für uns Unerklärbare kann trotzdem sehr wol historisch sein. — Das Letztere gilt auch für die „Wunder“ des heiligen Geistes, von denen einige uns vielleicht immer unbegreiflich bleiben werden.

Nun ist diese Aehnlichkeit zwischen Geist und Dämon auch keineswegs zufällig. Wie der Herr der Dämonen, der Satan, im Judentum aus einem Diener Gottes allmählich sein Widersacher geworden ist, so sind auch die Dämonen aus dem differenzierten göttlichen Geiste entstanden (ähnlich Wendt a. a. O. p. 55). Obwohl die Geschichte der unreinen Geister nicht so gut belegt werden kann, wie die ihres Fürsten, so ist doch an der Tatsache selbst nicht zu zweifeln. Die charakteristischen Wirkungen der Dämonen im N.T., die Geisteskrankheiten, werden im A.T. einer göttlichen רוח zugeschrieben I. Sam 16, 14; und der Sprachgebrauch des Wortes התנבא unterscheidet das Rasen des vom Wahnsinn Befallenen nicht von der Begeisterung des gottgesandten Propheten I. Sam. 18, 10. Dass beide Erscheinungen in fast identischer Form in alter Zeit auftraten, beweist I. Sam. 10, 10 ff.; 19, 20 ff. „Dem Volke hiessen sie (die Propheten) schlechthin »Rasende«, und zwar war das Wort nicht bloss Ausdruck des Spottes, sondern auch ganz allgemein im Sprachgebrauche üblich“ (Schultz, a. a. O. p. 205). „Vgl. die alte Erzählung I. Sam. 21, 14—16, wo die Heilighaltung des משגע משתגע als Solchen durchklingt“ (Schultz, a. a. O. p. 205. A. 4.). Wenn Josephus in der Archäologie VI, 8, 2 den Wahnsinn Sauls als dämonische Krankheit schildert, so hat er das ganz richtige Gefühl, dass die Dämonen und der böse Geist von Jahve verwandte Grössen seien. Was in alter Zeit der böse Geist Gottes war, das war in der Zeit des Josephus wirklich der Dämon. Man hat also durchaus keinen Grund zu der Behauptung, dass die Dämonenwirkungen eine der Zeit Jesu charakteristische Gegenwirkung des höllischen Reiches seien.

Zur Geschichte der Dämonen ist übrigens noch zu bemerken, dass schon im A.T. neben dem Geiste Jahves andere böse Geister stehen, ein Geist der Hurerei Hosea 4, 12; 5, 4, der Eifersucht Num. 5, 14. 30, Lüge I. Reg. 22, 20 ff., Unreinheit Sach. 13, 2, Schlafsucht Jes. 29, 10, Blindheit Jes. 19, 14, deren Verwandtschaft mit den Dämonen der späteren Zeit einleuchtet.

Darnach wird zur Erkenntnis der Symptome des Geistes eine Untersuchung über das die beiden verwandten Grössen Unterscheidende besonders instruktiv sein. Denn die Erscheinungen, welche man dem Geist und den Dämonen beimisst, müssen bei aller Aehnlichkeit nun doch auch wieder charakteristisch verschieden gewesen sein. Darüber kann nicht der mindeste Zweifel bestehn. Jesus selbst bezeichnet es als unvergebbare Sünde, wenn man behauptet, dass er im Namen Beelzebubs wirke, also für satanisch erklärt, was in Wirklichkeit Werk des heiligen Geistes ist (Mc. 3, 24 ff.).

Zunächst unterscheidet sich Dämon und göttlicher Geist darin, dass dem letzteren eine um vieles grössere Macht zukommt. Blinder

Augen öffnen **kann** kein Daimonion Joh. 10, 21. Je ungewöhnlicher also eine Erscheinung ist, um so sicherer ist sie vom Geiste gewirkt cf. Joh. 9, 16. 32 f. Das von Ewigkeit Unerhörte tut Gott, nicht ein Dämon. Satans Macht ist ja so unendlich klein Gottes Macht gegenüber. Auch der einst kommende Sündenmensch wird Zeichen und Wunder tun in der Macht Satans, aber der Herr Jesus wird ihn hinwegraffen mit dem Hauche seines Mundes II. Thess. 2, 8 f.

Dieser Unterschied zwischen Dämon und Geist ist wegen der Subjektivität des Urteils: hier ist zu grosse Macht für einen Dämon, von keinem praktischen Wert, wichtig nur insofern, als wir hieraus das frohe Gefühl der ersten Christen begreifen, in Geistes Macht über die Dämonen zu triumphieren cf. Lc. 10, 18 ff.; u. oft (häufig bei den Apologeten cf. Harnack, Dogmengeschichte. I. Bd. 2. Aufl. Freiburg i/B. 1888. p. 441).

Ein eigentliches Unterscheidungsmerkmal ist folgendes: die Wirkung der Dämonen ist eine unheilvolle; Leiden und Krankheiten sinds, die sie bewirken (*κακῶς δαιμονίζεται* Mt. 15, 22; *κακῶς πάσχει* Mt. 17, 15; *ὀχλεῖσθαι* Lc. 6, 18; Act. 5, 16; *καταδυναστεύεσθαι* Act. 10, 38). Sie selbst sind „unreine Geister" (Beweisstellen bei Cremer a. a. O. p. 453) nicht in das „Gebiet der Gottesgemeinschaft" (Cremer id.) gehörig, im Unterschied von **Gottes** Geiste, der als solcher **heilig** ist und daher zur Sünde schlechterdings keine Beziehung hat[1]. Die Dämonen selbst bekunden den Gegensatz, in welchem sie zu Gott und seinem Sohne stehen Mt. 8, 29 und sonst. — Der Oberste der Dämonen ist der Teufel (Beweisstellen Cremer a. a. O. p. 244). Da nun von Gott selbstverständlich nichts Schädliches kommen kann, so erhalten wir die negative Bestimmung: alles, was dem Menschen schadet, kann nicht Wirkung des Geistes sein. Selbstverständlich bezieht sich dies vor allem auf das dem eigentlichen Heil des Menschen Schädliche. Seit den LXX (Ψ. 96, 5; 106, 37; Dt. 32, 17; Jes. 65, 11) lässt sich im Judentume verfolgen (Hen. 19, 1; 99, 7; Test. Juda 23; Test. Naphth. 3; Jubil. 1; 22; Bar. 4, 7; Fragm. Theoph. I, 22), dass die Heidengötter, deren Macht über ihre Verehrer man nicht leugnen konnte, da man sie vor Augen hatte, mit den *δαιμόνια* identificiert werden, und dass dieselben in Folge dess als die Verführer der Heiden zum Götzendienste eine dem Gottes-Reiche positiv feindliche Stellung erhalten; und auch abgesehen hievon leitet die phantasievolle Anschauung des späteren Judentums jede irgendwie auffallende Sünde von einer Einflüsterung

---

1) Es ist vielleicht die Vermutung erlaubt, dass die im A.T. erst beginnende und zur N.Tl. Zeit ganz gewöhnliche Bezeichnung des Geistes Gottes als des „heiligen Geistes" denselben von den „unreinen Geistern" unterscheiden sollte. Hiedurch würde sich erklären, dass diese Bezeichnung erst spät aufkam, dann aber ganz gewöhnlich war. Denn mit Gott in keiner Beziehung stehende, „unreine Geister" kennt erst die spätere Zeit; diese aber spricht auch sehr viel von ihnen (cf. Synoptiker).

der Dämonen oder des Satans ab (cf. Ass. Mos 44 f. (ed. Hilg.); Jubil. 7. 10. 11. 12., besonders häufig in den XII Test., u. a. m.; im N.T.: Dämonen: I. Tim. 4, 1; Jak. 3, 15; Satan: Mc. 8, 33; Joh. 13, 2. 27). Diese Anschauung von der Wirksamkeit der Dämonen geht neben der oben geschilderten, wonach ihnen sittlich und religiös Indifferentes und nur für das natürliche Leben des Menschen Schädliches zugeschrieben wird, her, auch noch im N.T. (Dämonen Götzendienst I. Kor. 10, 20 f.; Ap. Joh. 9, 20). Man hielt die Dämonen entweder für die Seelen böser Menschen (Jos. Bell. Jud. VII, 6, 3 „*τὰ γὰρ καλούμενα δαιμόνια πονηρῶν ἐστιν ἀνθρώπων πνεύματα*"; Or. Sib. III. 547 ff., 723; Fragm. Theoph. I. 22; Jubil. 22) oder für die Geister der Riesen, welche nach Gen. 6 die abgefallenen Engel mit den Menschentöchtern gezeugt hatten (Hen. 15, 8 ff.; Jubil. 10; Justin. Ap. I. 5). — Dass nun eine solche Verführung zum Götzendienste dem heiligen Geiste nicht zugeschrieben werden kann, ist Juden und Christen selbstverständlich cf. Jes. Sir. 15, 11 ff.; Jak. 1, 13.

Etwas weiter geht das, was wir aus Mc. 3, 24 ff. schliessen können. Wer die gewaltige Macht, die ihm innewohnt, — so können wir aus diesen Versen schliessen — dazu gebraucht, dem Besessenen zu „helfen" (Lc. 8, 36), ihn zu „heilen", (Mt. 17, 18; Lc. 7, 21; 9, 42; 13, 14; Act. 5, 16; 10, 38), in dem wirkt Gottes Geist. Und das ist die entsetzliche Sünde, von welcher der Herr Mc. 3, 28 ff. spricht, dass der verstockte Mensch das segensreiche Walten des Gottes-Geistes verkennt und mit dem auf Zerstörung bedachten Satan zusammenzubringen wagt. „Gegen diese offenbar guten Werke die Augen verschliessen und sie einer teuflischen Macht zuzuschreiben (!), kann nur frecher Frevelmut, der mit erhobener Hand sündigt" (Issel, Begriff der Heiligkeit im N.T. Leiden 1887. p. 52). Dem entspricht völlig, dass sehr häufig zu dem: 'sie entsetzten sich', 'sie erstaunten' u. a. in den Evangelien hinzugefügt ist: 'und sie priesen den Gott Israels' Mt. 15, 31, 'und sie priesen Gott, der solche Macht den Menschen gegeben hat' Mt. 9, 8 u. a. cf. Mc. 2, 12; Lc. 5, 26 u. a. m. Hienach erhalten wir ein neues Symptom für die Geisteswirkungen: den Segen derselben. Aber dies Symptom gilt als solches doch nur für eine geringe Anzahl der „geistlichen" Erscheinungen, und eigentlich nur für die Heilungswunder; bei vielen Geisteswirkungen ist es erst später oder gar nicht zu konstatieren, sondern muss vom Glauben angenommen werden. Und auch umgekehrt ist der Fall denkbar, dass man in des Herrn Namen Dämonen austreibe und viele Wunder tue, ohne doch in Wirklichkeit dem Herrn „bekannt zu sein" Mt. 7, 22, cf. Mc. 9, 38.

Dagegen scheint man mit grösserer Sicherheit die meisten Geisteserscheinungen daran erkannt zu haben, dass sie im Namen Gottes und Jesu Christi geschehen, oder dass doch der Name Gottes oder Christi irgendwie dabei genannt wird.

Besonders lehrreich ist hiefür I. Kor. 12, 1—3. Auf die Frage der Korinther, woran man die Pneumatiker, d. h. auch hier wohl die Glossolalen (cf. Heinrici, a. a. O. p. 359) erkenne, antwortet Paulus, indem er an die vorchristliche Erfahrung seiner Leser von der Macht der Dämonen erinnert: „so wenig einer, der im Geiste Gottes redet, sagt: Verflucht sei Jesus, sowenig kann ihn einer Herr nennen, es sei denn im heiligen Geiste". (Nach Weizsäcker, das N.T., 3. u. 4. Aufl. Freiburg i./B. 1888.) Es ist nicht des Menschen eigenes Werk: Verflucht sei Jesus, oder: Herr ist Jesus zu rufen; tut er ersteren Ausspruch, so zeigt sich eben darin, dass er nicht im Geiste spricht, sondern die Dämonen über ihn herrschen; ruft er aber: Herr ist Jesus, so darf man überzeugt sein, dass er im Geiste redet. Denn sonst vermöchte er es nicht. Mag nun auch die tiefere Begründung dieses Entscheides, der sich durch einen wahrhaft grossartigen Optimismus auszeichnet, specifisch paulinisch sein, und mag die Gemeinde durchaus nicht daran gedacht haben, — was doch in der Consequenz des paulinischen Wortes liegt, — jedes Bekenntnis zum Herrn von der allein dazu befähigenden Macht des Geistes abzuleiten; soviel wird sicher urchristlich sein, dass man den christlichen Charakter von Geisteserscheinungen ohne weiteres an dem angegebenen Symptome feststellt. Wer von Gott oder Christo redet ἐν πνεύματι, spricht im heiligen Geiste. Denn „solche Worte sind nicht die eines Dämonischen" Joh. 10, 21. Der Geist, der Abba schreit, ist der Gottes. Den Geist, welcher Gott preist, welcher τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ verkündet Act. 2, 11; 10, 46, hat Gott gesandt. Die Kraft, die im Namen Gottes Wunder tut, stammt von Gott. Der Lehrer, der göttliche Geheimnisse verkündigt, der Prophet, der in Gottes Namen, von Gott prophezeit, zur Gottesfurcht ermahnt, sind vom heiligen Geiste inspiriert. Hiefür spricht auch I. Joh. 4, 1—3. Das Wort verrät zwar durch seine theologische Haltung deutlich die spätere Zeit. Trotzdem wird soviel daran dem Urchristentum angehören, dass das christliche Bekenntnis eines Pneumatikers seine Legitimation bildet.

Aber auch dies Sympton trifft nicht für alles das zu, was wirklich nach urapostolischer Anschauung Wirkung des Geistes war, so besonders nicht für die so überaus wichtige Kundgebung des Geistes durch Mitteilung eines unwiderstehlichen Impulses zu einer Handlung, deren Folgen man nicht überschaut, cf. p. 21. Und andrerseits gab es oder erwartete man falsche Propheten, welche den Namen Gottes missbrauchen, um die Christen zu verführen, (Mt. 7, 15; 24, 11. 24; II. Pt. 2, 1; I. Joh. 4, 1; Ap. Joh. 2, 20) oder „Lügenapostel, trügerische Arbeiter, welche die Maske annehmen von Aposteln Christi" II. Kor. 11, 13, „und das ist nicht wunderbar, nimmt doch der Satan selbst die Maske eines Lichtengels an" (II. Kor. 11, 14 nach Weizsäcker) cf. auch I. Tim. 4, 1. Ein unbedingt zuverlässiges Symptom ist also auch dieses nicht, cf. Mt. 7, 22.

Ein wirklich allgemein gültiges Symptom ist nur dasjenige, was wir

bereits oben (p. 27 f.) konstatiert haben: dass alle pneumatischen Erscheinungen, welche die erste Gemeinde kennt, nur an Christen vorkommen.

Wer also von sich überzeugt ist, ein Kind Gottes zu sein, der zweifelt keinen Augenblick, von wem die rätselhaften Erfahrungen, welche er macht, herrühren (z. B. Petrus Act. 10, 19.) Damit stimmt überein das Mt. 7, 16 gegebene Kennzeichen, welches Did. 11, 8 (*οὐ πᾶς ὁ λαλῶν ἐν πνεύματι προφήτης ἐστίν, ἀλλ' ἐὰν ἔχῃ τοὺς τρόπους κυρίου*) Herm. Mand. 11, 7 (*ἀπὸ τῆς ζωῆς δοκίμαζε τὸν ἄνθρωπον τὸν ἔχοντα τὸ πνεῦμα τὸ θεῖον*) vorausgesetzt wird: *ἀπὸ τῶν καρπῶν αὐτῶν ἐπιγνώσεσθε αὐτούς*! — Praktisch heisst dies doch nur, dass grobe Unsittlichkeit wie Eigennutz, Völlerei u. a. cf. z. B. Ap. Joh. 2, 20, weder in denjenigen Worten und Taten, die man für pneumatisch hält, noch in dem übrigen Leben des Menschen vorkommen dürfen. Dem Irrtum ausgesetzt ist man freilich auch bei diesem Kennzeichen. Wer kann den Christenstand eines andern beweisen? Aber doch ist es ein Symptom von ungemein grosser Ueberzeugungskraft. Es kommt auch hier schliesslich wieder auf ein Vertrauen an, welches der Beurteiler dem Pneumatiker schenkt, auf den Eindruck, den die ganze Persönlichkeit des Letzteren macht, und der in vielen Fällen über jeden Zweifel erhaben ist. So sehen wir, dass die anfangs dem Paulus abwartend gegenüberstehenden Urapostel ihn anerkannten, „als sie die Gnade sahen, die ihm gegeben war“. Natürlich kann es sich hier weder um eine blosse Schilderung des paulinischen Evangeliums handeln, welches ja eben in Frage stand, noch um eine Schilderung seiner grossartigen Missionserfolge, welche ja eventuell nichts als Satanswerke waren, sondern es entschied der pneumatische Eindruck, den die Person des Paulus machte, und dem sich die *στῦλοι* nicht entziehen konnten, wenn sie auch die Verantwortung für seine Missionstätigkeit nicht auf sich nehmen mochten. —

Darum aber, weil dies Urteil: „Der heilige Geist waltet in ihm“ ganz subjektiv gewonnen wird, ist es nicht im mindesten da, wo es auftritt, unsicher. Im Gegenteil, es ist die furchtbarste Sünde, den Geist etwa mit dem Dämon zu verwechseln. Es ist ein Zeichen gänzlicher Verstocktheit der Pharisäer, die pneumatische Person Jesu gerade in ihren specifisch pneumatischen Taten für satanisch zu erklären, um sich ihrem göttlichen Eindruck entziehen zu können. So ist auch bei den A.T.lichen Propheten der erste Satz, auf den alles ankommt, ohne welchen ihre Worte ganz wertlos sind, der Satz: דבר יהוה אשר היה אל פ׳, d. h. die Anerkennung ihrer Inspiration, nur feststellbar durch ein Urteil über ihre Person. —

Ein objektiv aufweisbares Symptom, durch welches eine Geistesoffenbarung als solches unwidersprechlich erwiesen wird, giebt es nicht. Es kommt vielmehr alles auf den persönlichen Eindruck an: zunächst auf den, dass eine Erscheinung so rätselhaft-gewaltig sei, dass sie einen übernatürlichen Urheber fordere; sodann auf den, dass die Person, an welcher sie auftritt, göttlicher Inspiration nicht un-

würdig sei. — Dies schliessliche Resultat kann um so weniger wunderbar erscheinen, wenn man sich erinnert, dass schon in apostolischer Zeit die Gabe, den Geist zu erkennen, als eine übernatürliche, nicht jedem Christen, geschweige denn jedem Menschen gegebene Gabe des Geistes selber galt.

Fassen wir alles zusammen: Wirkungen des Geistes sind diejenigen geheimnisvollen Machtwirkungen auf dem Gebiete des menschlichen Lebens, welche in irgend einer Beziehung zum Leben der christlichen Gemeinde stehen, welche jedenfalls keinen Schaden dem Menschen zufügen, die häufig unter ausdrücklicher Nennung des Namens Gottes oder Christi geschehen, und in allen Fällen nur solche Menschen betreffen, welche der Verbindung mit Gott nicht unwürdig sind.

Der Geist selbst ist die übernatürliche[1]) Kraft, welche von Gott durch Christum den Gläubigen gesandt ist, und in denselben Wunder wirkt.

6. Wir haben nun die Frage aufzuwerfen, wie sich die ältesten Gemeinden den Geist vorgestellt haben. Diese Frage hat als Vorfrage für die analoge bei Paulus eine gewisse Bedeutung. Trotzdem würden wir sie kaum als Frage behandeln, wenn nicht Wendt (a. a. O. p. 34. 50) mit Entschiedenheit behauptet hätte, dass der Geist weder im A. noch im N.T. als ein Stoff himmlischer, übernatürlicher Art vorgestellt würde. Da das Material, aus welchem man unsere Frage für die apostolische Zeit entscheiden muss, sehr dürftig ist, so werden wir dies Mal einen andern Weg einschlagen und wie Wendt vom A.T. ausgehen.

Was nun das A.T. betrifft, so muss es uns von vorneherein, sobald wir uns in antike Anschauungsweise versetzen, wahrscheinlich sein, dass sich die Phantasie der Hebräer den Geist Gottes als einen allerdings für menschliche Augen unsichtbaren, aber doch faktisch vorhandenen, feinen Stoff vorstellte, also etwa nach Analogie des Windes. Denn die Vorstellung einer Kraft ohne jegliches stoffliche Substrat erfordert eine weit vorgeschrittene Abstraktionskraft, welche wir den alten Hebräern nicht zutrauen dürfen[2]). Ja wir können sagen: je lebendiger die Wirkungen des Geistes empfunden werden,

---

1) Den abstrakten Begriff des „Uebernatürlichen" macht sich Judentum wie Christentum anschaulich, indem es das Oben-im-Himmel-Befindliche dem Unten-auf-Erden-Vorhandenen gegenüberstellt. Der Gedanke, dass der Geist übernatürlichen Ursprungs sei, wird also in den Worten ausgedrückt, dass er vom Himmel herab auf die Erde gesandt sei cf. Mt. 3, 16 (καταβαίνειν); Lc. 11, 13; Act. 2, 2; I. Pt. 1,12.

2) Dasselbe Urteil bei Friedländer, Sittengeschichte Roms. 5. Aufl. III. Leipzig. 1881. p. 701. „Die ungeheure Mehrzahl der Menschen konnte damals noch weniger als jetzt der Abstraktion fähig sein, welche die Vorstellung einer rein geistigen Existenz erfordert". So urteilt Friedländer über die Kaiserzeit! —

je lebhafter und anschaulicher man sich also den Geist vorstellt, um so sicherer wird auch der Geist als ein übersinnlicher Stoff gedacht werden. Der Beweis für die Richtigkeit unserer Vermutung ist und bleibt der Sprachgebrauch.

Zunächst ist entscheidend, dass der Geist nach dem Winde genannt ist. Um den Schluss aus dieser schlagenden Analogie zu entkräften, behauptet Wendt als A.T.liche Vorstellung die Immaterialität des Windes! (p. 18). Diese Behauptung ruht auf einem Trugschluss. Weil der Wind sehr häufig „Bild und Ausdruck für das Haltlose, Nichtige, Unwirkliche“ ist (p. 19), soll er immateriell gedacht sein. Wäre diese Methode, aus einem Bilde auf die Sache zurückzuschliessen richtig, so müssten wir folgern: also haben sich die Hebräer den Wind als unwirklich, als gar nicht vorhanden gedacht! Vielmehr wird der Wind mit dem „Haltlosen, Nichtigen, Unwirklichen“ nur verglichen. Das Tert. comp. ist, wie Wendt (p. 19) völlig richtig angiebt: „dass der Wind in seinem Entstehen, so auch in seinem Bestehen sinnlicher Sichtbarkeit und der übrigen Merkmale entbehrt, an denen sich sonst die Realität eines Dinges zu erproben pflegt“. Verglichen also wird der Wind mit Unwirklichem; er selbst ist selbstverständlich wirklich vorhanden und stofflich gedacht: nämlich als Luft. Dass dieses richtig ist, beweist zum Ueberfluss noch Job 37, 9; Jer. 10, 13; Ψ. 135, 7 (Vorratskammern des Windes) und Job 28, 25 (Gewicht des Windes). Dass das Judentum nicht auf den bizarren Gedanken gekommen ist, die Immaterialität des Windes zu behaupten, geht zur Genüge aus Henoch 18, 1; 34—36; 41, 4; 60, 11 f.; 75, 5; IV. Esra 4, 5; 5, 37; Ap. Bar. 48. 59 (cf. auch Weber, System der altsynagogalen palästinensischen Litteratur, Leipzig 1880. p. 198 f.) hervor. Und solange es in der Welt warme und kalte, trockene und feuchte Winde giebt, so lange noch in den Lüften der Sturmwind saust, wird man wol nie auf die Idee kommen, den Wind für eine immaterielle Kraft zu halten. Denn einfach übersinnlich ist der Wind eben nicht.

Dass nun Geist und Wind mit einander verglichen werden, ist leicht erklärlich. Sind doch beide mächtig in ihren Wirkungen, geheimnisvoll in ihrem Kommen und Gehen, nicht wahrnehmbar für menschliches Auge, nicht wägbar für menschliches Mass, nicht aufzuhalten durch menschliche Kraft. Nun wird aber der Geist nicht nur mit dem Wind verglichen, sondern dasselbe Wort wird für beide gebraucht; wonach zu schliessen ist, dass der Hebräer den Geist sich dachte als eine Art Wind, noch geheimnisvoller, noch übersinnlicher vielleicht, aber doch als einen feinen luftartigen Stoff. — In dieser Annahme werden wir durchaus bestärkt durch Ausdrücke wie נשא שים על היה על נוח צלח לבש מלא נסך יצק שפך, deren „fast zufällige Entstehung“ (Wendt p. 34) wol etwas problematisch ist, und welche, wenn sie auch in verschiedenen Bildern das Geheimnis des Geistesherabkommens und Geistesbesitzes beschreiben,

doch grade das gemeinsam haben, dass sie den Geist als einen Stoff darstellen. Aus diesen Bildern ist zu ersehen, dass der Hebräer den Geist ganz abstrakt als eine Kraft ohne stoffliches Substrat nicht zu denken vermochte, dass man vielmehr ihn sich irgendwie anschaulich vorstellen musste, und dass man dies tat, indem man ihn sich als einen feinen, luftartigen Stoff dachte. Dies ist um so weniger wunderbar, als auch unser modernes Denken trotz aller Abstraktionsfähigkeit jede geistige, selbstständig gedachte Kraft sofort als irgendwie stofflich bestimmt sich anschaulich macht. Der Unterschied modernen und antiken Denkens hierüber ist nur der, dass wir uns auf dem Wege der Reflexion das Ungenügende einer solchen Anschauung sofort klar machen, die Alten aber in einer durch Reflexion noch nicht getrübten Naivetät ihrer Phantasie freien Lauf lassen. — Weitere Belege für diese lebendige Anschauung vom Geiste sind Num. 11, 17. 25; II. Reg. 2, 9. 15; Ez. 37, 9. Besonders deutlich wird der Geist des Lebens „als wirkliche Aushauchung Gottes" gedacht, was Wendt (p. 21) selbst anerkennt. So dürfen wir behaupten: überall, wo die Geisteswirkungen lebhaft empfunden werden, ist die Veranschaulichung des Geistes als eines Stoffes gegeben. Nur wo der Geist nichts weiter ist als der Gegenstand einer dogmatischen oder religionsphilosophischen Theorie (wie z. B. in der Sap. Sal.), kann die lebendige Vorstellung dem abstrakten Begriffe weichen. Ersteres dürfen wir für das palästinensische Judentum zur Zeit Christi voraussetzen [1]). Hen. 70, 2 wird sogar von „Wagen des Geistes" gesprochen. Es sind die Wagen, auf denen Henoch wie im A.T. Elias II. Reg. 2, 11 zum Himmel gefahren wird. Gemeint sind jedenfalls übersinnliche Wagen, wohl nach II. Reg. 2, 11 aus Feuer bestehend gedacht. Sollte nun auch die Uebersetzung: „aus Geist bestehende Wagen" zu realistisch sein, so würde doch jedenfalls die Vorstellung vorliegen, dass der Geist zu einem überirdischen Feuer-Stoffe in engster Beziehung stehe, und dass dieser Stoff sein Körper, seine Erscheinung sei. — Eine abstrakte, schulmässige Vorstellung vom Geiste liegt in der Weisheit Salamonis vor (1, 6; 7, 7. 22 ff.), und noch hier zeigt sich deutlich (7, 22 ff.), wie ungemein schwierig es war, den Begriff des Immateriellen, auch wo man nach ihm strebte, klar auszudenken. In der Sap. Sal. ist wirklich aus der alten lebensvollen Anschauung vom Geiste ein trostlos kahles Gedankenbild geworden.

Eine Reihe von Analogieen erhärten unsere Behauptung: Gott selbst, die Engel, die Seelen Abgeschiedener, im Judentum auch die himmlische Welt werden irgendwie stofflich vorgestellt. Es ist unleugbar, „dass der philosophische Begriff des Geistigen sich nirgends im A.T.lichen Gottesbegriffe findet" (Schultz, a. a. O. p. 467). Auch

1) Dass grade in diesen Dingen die N.T.lichen Schriftsteller einfach den jüdischen Anschauungen folgen, sollte keines Beweises bedürfen. Aber Wendt (a. a. O. p. 120 f.) leitet sogar den N.T.l. Sprachgebrauch aus dem A.T. ab! Statt aus dem Judentume, das er gar nicht heranzieht.

den Propheten ist es nicht gelungen, „sich zu dem Begriffe der absoluten Geistigkeit Gottes zu erheben, so sehr sie sich anstrengen, dem Begriff der Transcendenz und Immaterialität Ausdruck zu geben“ (Reuss, a. a. O. p. 318). Das lange Nachwirken solcher naiver Vorstellungen beweist Hen. 14, 20 ff.; 25, 3; 71, 10; Ap. Joh. 4, 3. — Ebenso werden die Engel im A.T. nicht rein geistig [im modernen Sinne] gedacht (Schultz, a. a. O. p. 559 f.). Zwar heisst es im Judentume, dass sie geistige Wesen seien (Hen. 15. 4 6. 7. 10), aber zugleich denkt man sie so, dass sie gebunden werden können Hen. 10; 69, 28; 54, 5 f.; Jubil. 5, 48; Tob. 8. 3, und noch I. Pt. 3, 19 spricht von *τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν*, was nach den Parallelen des Henochbuches höchst wahrscheinlich auf die Gen. 6 gefallenen Engel bezogen werden muss cf. Judae 6; II. Pt. 2, 4; oder die Engel werden vom Feuer gequält Hen. 21, 7—10; 54, 6. Anderseits, und das scheint die durchgängige Vorstellung zu sein, werden die Engel selbst als Wesen aus Feuer und Licht bestehend gedacht Hen. 71, 1, wie auch II. Kor. 11, 14 von einem *ἄγγελος φωτὸς* redet. — So denkt man sich die himmlische Welt überhaupt als ein Reich des Lichtes. Auch die Frommen sollen einst wie die Lichter des Himmels leuchten Hen. 104, 2; 43, 4; 108, 13; Dan. 12, 3; IV Esra 7, 55; Mt 13, 43. Besonderes Interesse kann beanspruchen Ap. Bar 51: tunc glorificabitur splendor eorum (iustificatorum) in commutationibus, et convertetur figura faciei eorum in lucem decoris eorum, ut possint potiri et accipere mundum qui non moritur, tunc promissus illis — — Videbunt enim mundum qui invisibilis est eis nunc, et videbunt tempus [*αἰῶνα*] quod nunc occultatum est ab eis. — — In excelsis enim illius mundi habitabunt, et assimilabuntur angelis, et aequabuntur stellis. — — Hier haben wir eine Schilderung der ganzen oberen Welt, einer Welt von Glanz und Licht, die jetzt noch unsichtbar ist, zu deren Genuss die irdisch-stofflichen Leiber der Gerechten umgewandelt werden müssen [1]). In dieser Welt wohnen Gott

---

1) Neben dieser Vorstellung von der zukünftigen Daseinsform der Frommen steht im Judentum die andre, welche eine „resurrectio carnis“ glaubt II. Macc. 7, 11; 14, 46. (cf. Lüdemann, Anthropologie des Apostels Paulus, Kiel 1872, p. 37.) Aber die erstere Vorstellung für hellenistisch zu erklären (Lüdemann a. a. O.), — wenn sie vielleicht auch auf einen stillen Einfluss hellenischer Gedanken zurückgehen mag, — oder ganz zu ignorieren (Weiss, bibl. Theol. p. 397), hat man kein Recht, da die Ansätze dazu aus Daniel und Henoch bezeugt sind. — Beide Vorstellungsweisen sind neuerdings von Baldensperger, das Selbstbewusstsein Jesu, Strassburg 1888 mit einander verglichen. Baldensperger kommt sogar zu dem vielleicht anfechtbaren Resultat, dass der eigentliche Zug des Judentums von der altprophetischen an der Erde hängenden Erwartung hinweg zu transcendentaleren Vorstellungen führe. Jedenfalls hat man sich bisher lange genug über die „fleischlichen“ Hoffnungen der Juden entrüstet, um sich jetzt der besseren Erkenntnis hingeben zu können, dass diese Hoffnungen grade eine Erbschaft der prophetischen Zeit waren, und dass aus dem Judentum auch andere Erwartungen bezeugt sind.

und die Engel, auch letztere mit einem aus Licht gewobenen Leibe, wenn sie auch jetzt von menschlichen Augen noch nicht gesehn werden können (cf. 51 fin.).

Diese Beobachtungen sind um so wertvoller, als die Engel geistig gedacht werden, und als die Geister- und Engelvorstellung im Judentume (seit I. Reg. 22, 21 f., wo der erste Anfang dazu vorliegt) durcheinander fliesst. Wir sind also zu einem Rückschluss auf die Vorstellung vom Geist durchaus berechtigt. — Schliesslich ist noch zu bemerken, dass auch die Seelen Abgeschiedener in der שאול sowol im A.T. als auch im Judentume stets irgendwie stofflich gedacht werden. Für das Judentum beweisen Stellen wie Hen. 22, 5. 11; 27; 103, 8. Ant. XVIII, 1, 3. Bell. Jud. II, 8, 14; für das N.T. die instruktive Stelle Ap. Joh. 6, 9. 11 und Lc. 24, 37.

Diese Analogieen bestätigen sämmtlich unsere Behauptung, dass es für den alten Israeliten sowie für den Juden, soweit nicht hellenische Bildung einwirkte, selbstverständlich war, dass der Geist stofflich oder an ein stoffliches Substrat gebunden vorzustellen sei; und zwar scheint dieser Stoff nach jüdischer Anschauung ein Lichtstoff gewesen zu sein.

Wir haben keinen Grund anzunehmen, dass diejenigen Juden, welche Christen wurden, diese Vorstellung aufgaben. Indess ist doch höchst beachtenswert, dass unsere Quellen, auch das A.T. und Judentum, weit entfernt, ausdrücklich zu versichern, dass der Geist Lichtstoff sei, doch immerhin selten genug diese Vorstellung ausdrücklich voraussetzen. Daraus ist deutlich zu sehen: die Hauptsache bei dem Begriff des Geistes ist stets, dass er übernatürliche Kraft ist. Dies ist die eigentliche Definition des Geistes. Dass der Geist aber als übersinnlicher Stoff vorgestellt wird, ist nur das für den Antiken selbstverständliche Kleid des Begriffes. So verkehrt es daher wäre, bei der Schilderung des A.T.lichen Gottesbegriffes nicht von Jahves Macht und von seinem Verhältnis zu Israel auszugehn, sondern davon, dass er nirgends rein geistig gedacht ist, so falsch ist es, wenn man die stoffliche Geistesvorstellung für die Hauptsache im Geistesbegriffe erklärt. (Daher scheint mir auch die von Pfleiderer, Paulinismus p. 199 gegebene Ausführung etwas schief zu sein.)

Als Beweis für das Vorhandensein letzterer Vorstellung im N.T. die Ausdrücke für Geistesbesitz und Geistesausgiessung zu verwenden, trage ich Bedenken. Diese Worte beweisen nur für die Zeit, in der sie entstehen; in einer viele Jahrhunderte späteren Generation können sie zu „Phrasen“ geworden sein, d. h. zu einem festen Sprachgut, dessen ursprünglicher Sinn längst vergessen ist. Si duo loquuntur idem, non est idem.

Nun scheint aber doch der Pfingstgeschichte eine ganz naivsinnliche Anschauung vom Geiste zu Grunde liegen, und die *διαμεριζόμεναι γλῶσσαι ὡσεὶ πυρὸς* sind wohl *πνεύματος ἁγίου μερισμός*. Hierher zu ziehen ist das Wort des Täufers: er wird euch mit hei-

ligem Geiste und mit Feuer taufen. Deutlich scheint eine sinnliche Geistesvorstellung aus der wahrscheinlich nachapostolischen Sitte der Handauflegung wie aus der eigentümlichen Geistesverleihung Joh. 20, 22 hervorzugehen; freilich „wie weit bei Uebertragung des Geistes durch Handauflegung der Apostel die Grenze des Symbolischen geht, und wo das Magische beginnt, lässt sich [Act.] 8, 17—19 und 9, 17 schwer bestimmen" (Issel, a. a. O. p. 64). Auch die Verklärungsgeschichte ist bei unserer Frage von Bedeutung. Sie ist als Anticipation der in der Auferweckung erlangten Herrlichkeit des Herrn zu verstehen (II. Pt. 1, 16 f.) und zeigt deutlich, in welcher Form man sich den erhöhten Herrn und darnach also auch die gehoffte einstige Verklärung der Christen selbst dachte. Damit zeugt die Geschichte auch für das Wesen der geistigen oberen Welt. Hiemit stimmt völlig, was gelegentlich von dem Gottesreiche vorausgesetzt wird cf. Lc. 9, 27; 13, 28; 21, 27; 22, 16. 18. 30; Mt. 13, 43; 20, 21; 25, 31 u. a. Was also den naiven Realismus betrifft, so unterscheidet sich das älteste Christentum vom Judentum durchaus nicht; hier wie dort hat man das Bedürfnis, die Objekte des religiösen Glaubens nicht nur mit dem Verstande zu erfassen, sondern sie zugleich mit der Phantasie anschaulich vorzustellen. Dass hierin auch eine Gefahr liegt, ist klar. Diese lebendigen Anschauungen, ursprünglich nichts anders als der selbstverständliche Ausdruck des religiösen Gedankens, können die Hauptsache werden, sie können selbstständig weiter wuchern und den Gegenstand pseudotheologischen Nachdenkens bilden. So wird aus der Prophetie Apokalyptik, in welcher der übernommene Bilderschmuck die einfachen, schlichten Wahrheiten, welche durch sie ursprünglich illustriert werden sollten, in den Schatten stellt (cf. hiezu A. Harnack, Dogmengeschichte, 2. Aufl. I. Band. Freiburg i./B. 1888. p. 88). Sodann, das Leben in sinnlich-übersinnlichen Anschauungen kann den Sinn für das Faktisch-Gegebene in Vergangenheit und Gegenwart ersticken und damit für ein praktisches Handeln in der Welt unbrauchbar machen. Das Judentum der christlichen Zeit ist diesen Gefahren vielfach unterlegen. Dieselben mochten häufig den christlichen Gemeinden drohen. Aber an sich ist eine phantasievolle Anschauung noch keine phantastische. Prophetie ist nicht gleich Apokalyptik. Und herrlich ist dieser Realismus der urchristlichen Anschauungen doch, herrlich, nicht nur weil er oft wundervolle Poesie enthält, sondern besonders, weil er in einer vielleicht viele von uns beschämenden Weise die felsenfeste Gewissheit des religiösen Glaubens jener Jugendzeit des Christentums offenbart cf. z. B. Mt. 20, 21; diesen Realismus soll man in der Auslegung nicht verkümmern. — Unsere Beobachtungen werden durchaus bestätigt durch die uns berichteten Visionen. Es kann keine Frage sein, dass die N.T.lichen Männer nicht Gedankenbilder, sondern Realitäten zu sehen glaubten: die Herrlichkeit Gottes oben im Himmel, Jesum stehend zu seiner Rechten Act. 7, 55.

Ihnen hat sich der Himmel wirklich geöffnet Mt. 3, 16; Act. 7, 55; sie haben Gottes Stimme wirklich gehört Mt. 3, 17; 17, 5; — und damals ist auch der Geist sichtbar geworden. — Alle Relationen der Taufgeschichte stimmen darin überein, dass der Geist bei seinem Herabkommen auf Jesum wirklich (vom Herrn selbst oder vom Täufer) gesehen sei; mag auch das σωματικῷ εἴδει ὡς περιστερὰν Lc. 3, 22 ein Missverständnis sein. Dies ist ein wirklicher Beweis dafür, dass der Geist der urchristlichen Zeit mehr war als ein Begriff, eine Abstraktion. Die ersten Christen glaubten, dass der Geist sichtbar werden könne, während er natürlich für gewöhnlich menschlichen Blicken entzogen ist („detinetur in verbo dei, ne videatur" nach Ap. Bar. 51). Dann aber haben sie ihn auch stofflich oder wenigstens in einem himmlischen Stoffe erscheinend vorgestellt. — Als Parallele zu dieser Geistesvorstellung mag Mc. 5, 30 dienen, cf. auch Lc. 6, 19.

7. Dass man auf alle Aeusserungen des Geistes in den Gemeinden den allergrössten Wert legte, begreift man leicht. War es doch Gottes Hand, welche in ihnen sichtbar wurde. Die Berechtigung der Heidenmission hat man nach der hierin gewiss zuverlässigen Apostelgeschichte aus der unläugbaren Tatsache der Geistesausgiessung auch über Nicht-Juden erwiesen Act. 15, 8. 12; 11, 17 cf. Gal. 2, 9. Besonders konnten die Worte der Propheten und Glossolalen in den Gemeinden eine fast göttliche Auktorität beanspruchen cf. Act. 5, 1 ff.; I. Kor. 5, 4 f.; I. Tim. 1, 20. Es waren ja nicht mehr menschliche Worte, welche sie sprachen. Τάδε λέγει τὸ πνεῦμα! (Act. 21, 11). Charakteristisch für dieses ungemessene Ansehn solcher Geistesworte ist, dass dieselben sehr häufig nicht als Aussagen christlicher Propheten oder Glossolalen, sondern einfach als Aeusserungen des Geistes bezeichnet werden. So bedeutet I. Tim. 4, 1: „der Geist sagt ausdrücklich" in concreto: „es giebt gewisse Weissagungen einiger christlicher Propheten". Aber der Träger der Offenbarung ist so gleichgültig, dass man von ihm garnicht spricht, so Ap. Joh. 2, 7. 11. 17. 29 u. s. w. 22, 17; 14, 13; Act. 7, 51; 20, 23; cf. auch Act. 5, 3. 9, wo eine Lüge gegen den Pneumatophoren Petrus eine Lüge gegen den heiligen Geist ist, und den Apostel erproben den Geist des Herrn erproben heisst. Im A.T. bieten Neh. 9, 30; Sach. 7, 12; Jes. 63, 10; Hag. 2, 5 Parallelen. Ebenso werden Rom. 8, 15; Gal. 4, 6 glossolalische Aussprüche als Worte des heiligen Geistes angeführt [1]). Wahrscheinlich ist auch der mit διὸ λέγει eingeführte Spruch Eph. 5, 14 ein Prophetenwort (cf. Harnack, a. a. O. p. 304. A. 4).

In den gottesdienstlichen Versammlungen herrschten die Geistesgaben durchaus vor I. Kor. 14, 26. Doch scheint das εὔχεσθαι, εὐ-

1) Die Worte τὸ πνεῦμα λέγει können also ebensowohl Aussprüche gleichzeitiger Propheten, wie Worte der heiligen Schrift einleiten (cf. p. 24 f.). Charakteristisch für das Ansehen prophetischer Worte! — (cf. auch: ὡς θεὸν αὐτὸν ἐκεῖνοι ἡγοῦντο Lucians Per. Prot. 11).

λογεῖν, ψάλλειν nicht ohne weiteres als Geistesäusserung aufgefasst zu sein; wenigstens I. Kor. 14, 15 werden gewöhnliche Gebete, welche *τῷ νοΐ* gesprochen werden, von pneumatischen d. h. glossolalischen bestimmt unterschieden; und unter den Geistesgaben, welche I. Kor. 12, 8 ff. 28 ff.; Rom. 12, 6 ff. aufgezählt werden, findet sich eine Gebetsgabe nicht, — übrigens wieder ein Beweis dafür, dass man nicht einfach jede Tätigkeit, welche die Gemeinde erbaut, schon deshalb für geistlich hielt. Noch in der Didache haben die Propheten, welche überhaupt „an der Spitze der Gemeinde stehen", eine besondere Stelle im Kultus. Die Pneumatiker sind „die Geehrten" in der Gemeinde (cf. Harnack, Prolegomena [zur Didache] in: Texte und Untersuchungen, Bd. I, Heft 2. Leipzig 1884. p. 131).

Gewaltig war die Bedeutung der Geisteswirkungen für die Mission. Bei s o l c h e n Wundern hätten sich Tyrus und Sidon bekehren müssen! Mt. 11, 20 ff. Man wird nicht fehlgehn, wenn man den Eindruck, den sie auf Heiden und Juden machten, für einen der wichtigsten Faktoren in der urchristlichen Propaganda erklärt. Was Heiden betrifft, so finden wir in I. Kor. 14, 25 ein Musterbeispiel einer Bekehrung: Der Heide, im Innersten getroffen durch die alle Geheimnisse seines Herzens offenbarenden Propheten, fällt auf sein Antlitz und betet Gott an, indem er verkündet: wahrlich, Gott ist unter euch! — Noch viel bedeutender musste jedoch die Wirkung auf die Juden sein. Denn das Judentum besass schon seit dem Ende der persischen Zeit — in der Maccabäerzeit gelten sie schon als längstvergangen I. Macc. 9, 27, — Geistesgaben nicht mehr. — Als Beweis für diese Behauptung führt man gewöhnlich an Ψ 74, 9; I. Macc. 9, 27; 14, 41; 4, 46 (cf. Esra 2, 63; Neh. 7, 65), Stellen, welche das Fehlen der Propheten voraussetzen oder beklagen; cf. auch die Prophetie im Buche „Maleachi" vom Wiedererscheinen des Elia, welche offenbar das Verschwinden des prophetischen Geistes zur Zeit der Abfassung dieses Buches voraussetzt, und das Urteil des Josephus c. Apion. I, 8 *διὰ τὸ μὴ γενέσθαι [ἀπὸ δὲ Ἀρταξέρξου μέχρι τοῦ καθ᾽ ἡμᾶς χρόνου] τὴν τῶν προφητῶν ἀκριβῆ διαδοχήν.* Eben dieselbe Klage enthält der Talmud: 5 Dinge, das himmlische Feuer, die Bundeslade, Urim und Tummim, das Salböl und d e r h e i l i g e G e i s t fehlten im 2. Tempel (aus Baldensperger a. a. O. p. 47). Dasselbe lässt sich indess noch an manchen anderen Indicien erweisen, deren Darlegung für das N.T. nicht wertlos ist. — Ganz können die Geistesgaben niemals ausgestorben sein; das geht vor allem daraus hervor, dass die Jünger im Herrn doch den איש הרוח erkannten, dass ihnen also die Anschauung von der רוח nicht fremd war. Denn aus der Lektüre kannten diese *ἄνθρωποι ἀγράμματοι καὶ ἰδιῶται* (Act. 4, 13) sie sicherlich nicht. Aber in dem Judentume vor Jesus treten doch die Geisteserscheinungen sehr zurück. Denn nicht allein hören wir von ihnen in den apokryphischen Lehrschriften oder Geschichtsbüchern nichts (zu erwarten wäre z. B.

eine Prophetie Tob. 13. 14; statt dessen 14, 4!), sondern auch in den jüdischen Apokalypsen, wo doch so häufig Gelegenheit war, vom Geiste zu sprechen, ist auffällig wenig von ihm die Rede. Schon von Ezechiel an ist es nicht mehr der Geist, der Offenbarungen giebt, sondern ein Engel. — Vor allem beweist unsre Behauptung die Form der Apokalypsen: Die Verfasser treten nicht mehr wie die alten Propheten mit ihrem Namen auf; sie müssen sich das für eine prophetische Schrift erforderliche Ansehn des Verfassers von einem Gottesmanne der Vorzeit borgen. Offenbar, weil sie nicht wagten, für ihre Person den Geistesbesitz zu behaupten und den Glauben daran zu fordern. Sie gestehn damit die eigene Verlassenheit vom Geiste ein und sind zugleich Zeugen für das Urteil ihrer Zeitgenossen: heutzutage giebt es keine Propheten, keine Offenbarungen mehr. Welcher Umschwung gegenüber den alten Propheten, denen die eigene Inspiration das Gewisseste war! Wie anders dann wieder die Johannesapokalypse (oder der christliche Bearbeiter derselben)! Hier wird ausdrücklich der Name des Verfassers genannt, weil derselbe erwarten darf, dass man seinem Buche um seiner Person willen Glauben schenke [1]). So entspricht in dieser Form die N.T.liche Apokalypse den A.T.lichen Propheten, die jüdische Apokalyptik dagegen den späteren pseudoapostolischen Produkten. Ein charakteristisches Beispiel für den Umschwung der Zeiten. — Ein weiterer Beweis für unsere Behauptung ist, dass einige aus dem jüdischen Volke, als sie in Jesu Wirken eine höhere Kraft walten sehen, ihn für Elias oder einen andern der alten Propheten halten (Lc. 9, 8). So geistesarm scheint diese Zeit sich selber zu sein, dass ein Mann wie Jesus ihr nicht entstammen kann. Er ist nicht Kind seiner Zeit. Er muss der längstvergangenen, geistesgewaltigen Vorzeit Israels angehören. — Hienach ist auch die Antwort der ephesinischen Johannesjünger durchaus glaubwürdig. Act. 19, 2: „aber wir hörten nicht einmal, ob ein heiliger Geist überhaupt existiert". Sie wissen natürlich von einem Vorhandensein des heiligen Geistes überhaupt, aber sie haben noch nicht vernommen, ob er gegenwärtig (nach dem Tode des Täufers) irgendwo wirkend aufgetreten ist cf. Joh. 7, 39. — Denn Johannes selbst hatte zwar den Geist nicht verliehen, sondern nur auf den „Kommenden" verwiesen; sicherlich hat er aber den Geist zu besitzen behauptet, — das Zeugnis der Kindheitsgeschichte wird durchaus durch das Urteil seiner Zeitgenossen Mc. 11, 32 und, was mehr besagt, das des Herrn bestätigt Mt. 11, 9; auch liegt es in der Natur der Sache. Johannes trat als *προφήτης* auf. Das konnte er nur, wenn das Wort Gottes zu ihm gekommen, Lc. 3, 2, wenn er

1) Es wird also vorausgesetzt, dass der Verfasser (oder Bearbeiter) der Apokalypse Johannes hiess und unter diesem Namen den Gemeinden bekannt war. Weizsäckers (a. a. O. 504 f.) Meinung, dass die Apokalypse Pseudepigraphon sei, scheint uns unwahrscheinlich, weil die Schrift nirgends den apostolischen Ursprung behauptet.

überzeugt war, durch den Geist zu sprechen [1]). Soweit unsre Quellen uns also ein Urteil erlauben, ist Johannes der erste seit der persischen Zeit, welcher als ein Prophet d. h. also im Besitze des Geistes in Judäa auftrat. Immerhin ist dies Vorkommen eines Pneumatikers vor Jesu nur ein vereinzelter Fall. In der Frömmigkeit des Judentums hatte der Glaube an den Geist nur insofern eine Stelle, als man eine der Vorzeit verliehene Inspiration behauptete, deren wertvolle Hinterlassenschaft man in der heiligen Schrift besass, und als man gemäss den Verheissungen der Propheten auf eine Geistesausgiessung in der messianischen Zeit hoffte. Für die Gegenwart gilt, was Dan. 2, 11 die Chaldäer sagen: die Gottheit wohnt nicht bei dem Fleische. Es würde freilich völlig verkehrt sein, deshalb dem Judentume lebendige Religiosität abzusprechen. Es fehlte ihm die originelle Schöpferkraft auf religiösem Gebiete, welche einst zur Zeit der Propheten, als der „Geist Jahves noch in Israel bestand“, geherrscht hatte, nicht der „Eifer“ für Gottes Sache. Im Gegenteil müssen wir uns die Zeit Christi als eine religiös höchst aufgeregte denken, — aber doch, den Geist hatte sie nicht!

Vereinzelte Spuren von Geisteswirkungen finden sich freilich im Judentume vor. So schrieb man den Essäern die Gabe der Weissagung zu, Jos. Ant. XV, 10, 4. 5; und der Hohepriester Hyrcan soll sie besessen haben Ant. XIII, 10, 7; wie denn der jüdische Volksglaube dem jeweiligen Hohenpriester überhaupt das *προφητεύειν* zutraute cf. Joh. 11, 51. Erst geraume Zeit (ca. 15 Jahre) nach dem Tode des Herrn, als die römische Herrschaft ohne Verständnis für jüdische Sitte und Religion das leidenschaftlich erregte Volk zum Aufruhr zu treiben begann, standen von neuem Propheten auf (Theudas noch unter Fadus, cf. Ant. XX, 5, 1; Act. 5, 36; der Aegypter unter Felix cf. Bell. Jud. II, 13, 5; Act. 21, 38; und manche andere cf. Bell. Jud. II, 13, 4; Ant. XX, 8. 6). Auch bei der Belagerung Jerusalems spielten solche Propheten eine grosse Rolle cf. Bell. Jud. VI, 5, 2. 4.

So verderblich nun auch für ihr Volk das Auftreten dieser Propheten geworden ist, so verdienen sie doch die schimpflichen Prädikate, welche der römerfreundliche Josephus ihnen beilegt, durchaus nicht. Sie waren nicht Betrüger und Goëten, sondern sie waren Männer, die in ehrlicher Schwärmerei an ihre göttliche Sendung und an die baldige Aufrichtung des Gottesreiches nach all diesen Nöten glaubten, und sie haben für ihre Schwärmerei mit dem Tode gebüsst

---

1) Weiss (Leben Jesu, 3. Aufl. I. Bd. Berlin 1888) drückt diesen Gedanken objektiv aus: — — „so muss man auch zugeben, dass Johannes ein Prophet im eigentlichen Sinne — — — w a r“ (p. 287 f.). Das h i s t o r i s c h e Urteil kann nur dahin lauten, dass er ein Prophet zu sein b e h a u p t e t e. Ob er es in Wirklichkeit w a r oder nicht, vermag der H i s t o r i k e r nicht zu entscheiden. Richtig ist an diesem Urteil also nur soviel, dass Johannes der einzige von den späteren jüdischen Propheten ist, der nach dem Vorgange ihres Meisters von den Christen anerkannt wurde.

cf. Hausrath, N.T.l. Zeitgeschichte. 3. Aufl. I. München 1879. p. 202—204. Das Epitheton: Betrüger und Goët gebührt allein dem Josephus selbst, der mit erschwindelten Weissagungen sein armseliges Leben rettete cf. Bell. Jud. III 8, 3. 9. Das häufige Auftreten dieser Propheten beginnt freilich erst in der letzten Zeit vor und bei dem Aufstande (von ca. 55 an). Zur Zeit Jesu und in den ersten beiden Jahrzehnten der apostolischen Zeit, waren, soweit wir wissen, Geisteswirkungen im Judentum nur höchst sporadisch aufzuweisen.

Sollte die von Weber a. a. O. p. 123 mitgeteilte jüdische Behauptung, die חכמים empfiengen in der סמיכה (Ordination) den Geist, eine schon unter den Pharisäern zur Zeit Christi verbreitete Meinung gewesen sein, — was wir sehr unwahrscheinlich finden, — so war es jedenfalls eine klägliche Anmassung. Denn ein Pneumatiker predigt eben anders als die Schriftgelehrten; dessen Wort ist *ἐν ἐξουσίᾳ* Lc. 4, 32; Mt. 7, 29. Und aus nüchternem Gesetzesstudium entspringen Geisteswunder wahrlich nicht cf. Gal. 3, 2.

Welchen gewaltigen Eindruck aber musste es nun machen, als in dieses geistesverlassene Judentum die Fülle des *πνεῦμα* trat. Dass trotzdem die Zahl der bekehrten Juden gering angeschlagen werden muss, beweist, wie stark die später im Talmud mündende, antiprophetische und darum antievangelische Richtung schon zu Zeiten Jesu geworden war.

Welche Bedeutung die Geistesoffenbarungen für die Gewissheit der Christen selbst und damit auch für die Mission, namentlich unter den Juden, hatten, begreift man indess erst völlig, wenn man die Bedeutung der Geistesgaben für die eschatologische Hoffnung beachtet.

Der Gesichtskreis der ersten Gemeinde ist wesentlich eschatologisch bestimmt. Dass der gekreuzigte Jesus der von Gott gesandte Messias sei, der demnächst wiederkommen werde, um die ganze Menschheit zu richten und den Seinen sein seliges Reich zu schenken, das ist der Hauptgedanke des ältesten „Christentums“. Mit dem Erscheinen Jesu in der Welt ist der grosse Wendepunkt der Geschichte eingetreten. Die Zeit ist erfüllt. Der erste Aeon liegt im Sterben, das Ende der Welt naht. Es kommt der neue Aeon, in welchem Gott herrscht, der Aeon, der von den Propheten verheissen ist. — Die Gewissheit dieses Glaubens, welcher durch den einzigartigen Eindruck der Person Jesu, des Pneumatikers *κατ' ἐξοχήν*, entstanden war, wurde täglich bestärkt durch das Vorhandensein der geistlichen Gaben, in denen man die Kräfte der zukünftigen Welt vorausschmecken durfte. Das Auftreten des Geistes ist ein „Zeichen der Zeit“.

In dieser Betrachtung hat der Herr selbst die Gaben des Geistes gewürdigt [1]). Als Johannes an ihn seine berühmte Frage richtete Mt. 11, 3 ff., und der Herr mit dem Bekenntnis seiner Messia-

1) Es ist dies für das Verständnis des Selbstbewusstseins Jesu von grosser Bedeutung, was Baldensperger in seiner Darstellung des Selbstbewusstseins Jesu übersehen hat.

nität zurückhielt, verweist er ihn auf seine Taten, die vor aller Welt offenkundig geschehen. Diese Taten sind dieselben, welche nach der Weissagung der Propheten in der letzten Zeit durch den Messias geschehen sollten. Aus ihnen kann also Johannes erkennen, wer Jesus ist: der Träger des Geistes, der Messias. — Jesu Wunder sind also nicht Legitimation seiner göttlichen Sendung überhaupt, sondern die Beweise seiner Messianität.

Beachtet man indess, dass die Antwort des Herrn kein eigentliches Citat einer Prophetenstelle enthält, und dass sie sich mit einigen Jesajasprüchen (Jes 61, 1; 35, 5 ff.) nur ziemlich lose berührt, so wird man, um die Stringenz des von dem Herrn gemachten Schlusses einzusehn, noch eine nähere, in der Sache selbst liegende Verbindung zwischen den Begriffen: Messias und Geist annehmen müssen. Diese Verbindung wird in etwas anderer Form vom Herrn deutlich vorausgesetzt. „Wenn ich aber im Geiste Gottes die Dämonen austreibe, so ist ja das Reich Gottes schon zu euch gekommen“. (Mt. 12, 27 f.) Wenn Jesus im Geiste Gottes handeln kann, so ist das Reich Gottes da. „Wo Geist Gottes, da Reich Gottes“, das ist die Voraussetzung seines Schlusses. Das Auftreten des Geistes ist der Anbruch der neuen Zeit, in welcher das Reich Gotres kommt. Wirkt Jesus also im Geiste, — und das, behauptet er, kann man nicht leugnen, — so ist das Reich Gottes da! Mitten hinein in die alte Welt sind die Kräfte der neuen getreten. *Ἰδοὺ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν*!

Diese Verbindung von Geist Gottes und Reich Gottes bedarf der Erörterung. Sie findet sich im N.T. nur noch Rom. 14, 17 und auch da nicht in so unmittelbarer Weise wie an unsrer Stelle. (Die Verwandtschaft beider Begriffe erklärt ihre Vertauschung in den hss. Lc. 11, 2). Dagegen werden häufiger „Reich Gottes“ und „Macht“ zusammengesetzt. Das Reich Gottes kommt *ἐν δυνάμει* Mc. 9, 1, besteht *ἐν δυνάμει* I. Kor. 4, 20; wie es auch heisst, dass des Menschen Sohn auf den Wolken *μετὰ δυνάμεως πολλῆς καὶ δόξης* (Mc. 13, 26; Lc. 21, 27; Mt. 24, 30) zurückkehren werde, cf. Ap. Joh. 12, 10 (*ἄρτι ἐγένετο ἡ σωτηρία καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἡμῶν*) und die unechte Schlussdoxologie des V. U. Mt. 6, 13.

Jedes **Reich** besteht so lange, als eine **Macht** da ist, die es aufrecht erhält. Das Gottesreich aber, d. h. „diejenige Ordnung der Dinge, in welcher die Geltung des göttlichen Willens zur Erscheinung kommt“ (Cremer p. 192), ist noch in ganz besonderem Sinne ohne Macht undenkbar. Denn es steht im Gegensatz zu allen Reichen und Mächten dieses Aeons, besonders zu dem Reiche des Teufels. Das Erscheinen des Reiches Gottes also ist eine Tat der übernatürlichen Macht Gottes. — Umgekehrt aber auch, wo sich die überweltliche Macht Gottes offenbart, wo der Geist Gottes auftritt, um die Macht des Teufels zu brechen, da ist das Gottesreich. „So aber wurden grade diese Machttaten Jesu von vorn herein zu einem

leuchtendem Zeugnis für seinen specifischen Beruf" (Weiss, Leben Jesu, Bd. I. p. 444). Sie offenbarten das Vorhandensein des Geistes, des Reiches, des Messias. Hieraus begreifen wir, dass Jesus mit seiner Predigt die „*σημεῖα*" verband, und dass er auch seinen Jüngern dazu Auftrag und Vollmacht gab. Denn die Geisteswirkungen, in Macht von Wort und Tat, sind die Legitimation des Evangeliums.

Aehnliche Beweisführungen finden sich in den N.T.lichen Schriften ziemlich häufig wieder, zum Kennzeichen, wie sehr der Glaube der ersten Gemeinde auf die Tatsache der Geisteswirkungen sich stützte. Sie sind die fortdauernde Bestätigung des christlichen Glaubens.

So verweist Petrus in der Pfingstrede auf die Joelstelle (3, 1 ff. LXX: 2, 28 ff.). Wovon der Prophet verkündete, dass es *ἐν ἐσχάταις ἡμέραις* geschehn sollte, das ist nun eingetroffen [1]). Die „Verheissung des Geistes" (Act. 2, 33) ist erfüllt. Auf Jesu Jünger aber ist der Geist herabgekommen. „Sicher erkenne also das ganze Haus Israel, dass zum Herrn und zum Christus Gott ihn gemacht hat, diesen Jesum, den ihr gekreuzigt habt". Die Geistesausgiessung ist die Tatsache. Die Messianität Jesu die Folgerung. Der Beweis die Erfüllung der Weissagungen.

Wenn es Hebr. 6, 5 heisst, dass die Christen die Kräfte des zukünftigen Aeons gekostet hätten (ähnlich Barn. 1, 7: *τῶν μελλόντων δοὺς ἀπαρχὰς ἡμῖν γεύσεως*), also auch hier die Machttaten des göttlichen Geistes als eine Einwirkung der zukünftigen Welt auf die gegenwärtige empfunden werden, so liegt hier der Ansatz zu einem Schlusse vor, welcher Hebr. 2, 3 ff. wirklich gezogen wird. „Das Heil, welches seinen Anfang nahm durch die Verkündigung des Herrn, und ist von seinen Hörern für uns bestätigt worden, begleitet von Gottes Zeugnis in Zeichen und Wundern und mancherlei Kräften und Austeilungen des heiligen Geistes, nach seinem Willen. Denn nicht Engeln hat er die künftige Welt unterstellt, von welcher wir reden." (nach Weizsäcker.) Gott bezeugt durch die Geisteswirkungen, die zukünftige Welt uns geben zu wollen, denn der Geist ist die *δύναμις μέλλοντος αἰῶνος*. Auch hier bezieht sich die Legitimation, welche den Aposteln von Gott ausgestellt wurde, nicht darauf, dass sie überhaupt im göttlichen Auftrag reden, sondern Gott beweist die Realität des Heiles, also des Inhalts ihrer Verkündigung, indem er mit dieser Verkündigung ein wesentliches Stück des Heiles, die Geistesausgiessung, verbindet.

Auf eine dieser Beweisführungen geht es zurück, wenn nach Act. 5, 32 neben den Jüngern selbst der heilige Geist, den Gott ge-

---

1) Interessant ist, zu sehen, dass diese Worte *ἐν ἐσχάταις ἡμέραις* bei den LXX *μετὰ ταῦτα*, hebr. אחרי כן, von dem Verfasser der Rede charakteristisch verändert sind. Derselbe hat ganz richtig den Sinn des Propheten damit getroffen. Dass er sie aber veränderte, beweist, welchen Wert er auf die Zeitbestimmung legte.

geben hat, ein Zeuge ist für die Erhöhung des Gekreuzigten, oder wenn nach Act. 14, 3 der Herr selbst es ist, der sein Zeugnis gab für das Wort seiner Gnade, indem er Zeichen und Wunder durch die Hände der Jünger geschehen liess. So ist auch der Geist für jeden Einzelnen ein Zeugnis Gottes für ihn, dass er glaube, und dass Gott ihm das Heil zuwenden wolle. Act. 15, 8; 10, 47. Aehnliche Gedanken dürfen wir supponieren bei 1. Pt. 1, 2 (die Christen sind *ἐκλεκτοὶ παρεπίδημοι — — — — ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος*) und 1, 12 (*οἱ εὐαγγελισάμενοι ὑμᾶς ἐν πνεύματι ἁγίῳ ἀποσταλέντι ἀπ' οὐρανῶν*). Beide Male wird das Walten des Geistes betont, weil dasselbe eine göttliche Legitimation ist für die Tatsächlichkeit des Christenstandes (1, 2) und für die Wahrheit der apostolischen Predigt (1, 12). Weshalb aber grade der Geist dieses Zeugnis sei, wird als bekannt vorausgesetzt.

Wie lebendig die Geistesanschauungen in der Gemeinde waren, welchen Wert man den Geisteswirkungen beilegte, davon erlangen wir freilich aus den angeführten Stellen keine deutliche Vorstellung. Denn grade die Apostelgeschichte, auf welche wir für diese Fragen zunächst angewiesen sind, bietet hierin ein schon abgeblasstes Bild, aus welchem die ursprünglichen Farben kaum mehr herausschimmern. Viel besser sind wir über die Geistesgaben der ersten Gemeinden orientiert durch Paulus, dessen Ausführungen uns eine Bestätigung des oben Gesagten geben werden.

8. Die G e f a h r, welche die apostolische Anschauung vom Geiste in sich schloss, ist nicht zu verkennen. Geistesträger, welche nicht mit Sicherheit zu kontrolieren waren, welche selbst in höchster Achtung standen, ja wie Offenbarer Gottes sprechen durften, — was konnte eine solche Institution für Früchte bringen! Das Christentum als historische Religion konnte dabei verloren gehn[1]. Und was ist nicht in Wirklichkeit im weiteren Verlauf der Geschichte alles auf Grund des behaupteten Geistesbesitzes als christlich ausgegeben worden! Dass die Kirche diese Gefahr überstanden hat, ist eine der grossen Taten der Vorsehung Gottes. Und was hat die Kirche errettet? Nicht eine pneumatische Spekulation wie die des Paulus, welche keine Gewähr bieten konnte, in den Bahnen des historisch gegebenen Evangeliums zu bleiben, sondern der unendlich imponierende Eindruck des historischen Jesus hat es bewirkt, dass das Christentum seinen historischen Charakter nicht eingebüsst hat. Das Andenken an Jesum hat die pneumatischen Erscheinungen des apostolischen Zeitalters hierin paralysiert und nun schon um mehr als ein Jahrtausend überlebt.

---

1) Eine andere in den Geistesgaben liegende Gefahr wird p. 66 ff. besprochen: die Zerstörung des Gemeindelebens durch den Enthusiasmus. —

II. Die Lehre des Paulus vom Geiste,

soweit sie in Monographieen in letzter Zeit behandelt ist, ist beinahe immer in Beziehung zu seiner Lehre vom Fleisch besprochen. Nun stehen allerdings diese beiden Begriffe bei Paulo in solchem Verhältnis, dass es unmöglich ist, bei der Besprechung des einen von dem andern ganz zu schweigen. Eine andere Frage freilich ist es, ob es sich empfiehlt, bei der Untersuchung von diesem Gegensatze auszugehn oder dieselbe wenigstens von vorneherein auf eine solche Vergleichung zuzuspitzen. Diese Behandlung kann namentlich für unsere Frage, die Lehre vom *πνεῦμα*, verhängnisvoll werden. Denn da es sich bei dem Verhältnis von Fleisch und Geist in der paulinischen Weltanschauung zunächst um das Verhältnis zweier Begriffe zu handeln scheint, so ist man in der Versuchung, auch den Geist bei Paulus als einen „Begriff" aufzufassen, den man nur richtig zu definieren braucht, um sich seiner zu bemächtigen. Indess entsprechen diesem Begriff sehr konkrete Anschauungen und tief innere Erfahrungen, die man dem Apostel nachempfinden muss, um seine dogmatischen Aussagen verstehen zu können. Die lebenswarme Ueberzeugung des Apostels vom *πνεῦμα* ist noch keineswegs erschöpft, wenn man den Begriff des Geistes zutreffend definiert hat. Und die Aufgabe der N.T.lichen Theologie ist es nicht allein, die vorliegenden Aussagen der N.T.lichen Schriftsteller richtig und sachlich-geordnet wiederzugeben, sondern die weit schwerere und anziehendere Pflicht des Theologen ist, dieselben aus ihren Anschauungen und Erfahrungen heraus zu verstehen (cf. Pfleiderer, Paulinismus p. IV ff.). Dass dies für einen Schriftsteller wie Paulus, der in erster Linie gar nicht theoretisch-dialektisch, sondern praktisch-religiös interessiert ist, (cf. Lüdemann, Anthropologie des Apostels Paulus. Kiel 1872. p. 110. A. 2) besonders notwendig sein muss, leuchtet ein.

Man hat seit Holstens Untersuchungen häufig die Frage aufgeworfen, welche Quellen zur Erklärung und Beurteilung paulinischer Gedankenbildungen zu verwenden seien. Eine direkte Anknüpfung an das A.T. würde bei einem Schriftsteller, welcher die heilige Schrift stets mehr oder weniger allegorisch betrachtet, kaum das Richtige treffen. Wo der Versuch gemacht wird, den paulinischen Anschauungskreis oder sogar den paulinischen Sprachgebrauch direkt aus dem A.T. abzuleiten, wo also die Herkunft des Apostels aus dem Judentum ignoriert wird, da liegt ein schwerer methodischer Fehler

---

1) Ich stimme also den Darlegungen Gloëls, a. a. O. p. 369 völlig zu und freue mich zu sehen, dass Gloël gewagt hat, 368 Seiten über den Geist bei Paulus zu schreiben, ehe er die eigentliche Definition (p. 369 ff.) versucht. Ich bin überzeugt, dass die biblische Theologie um so mehr gefördert wird, je mehr die Erkenntnis sich Bahn bricht, dass es sich im N.T. um lebendige Anschauungen und nicht um scharf abgegrenzte Lehrbestimmungen handelt.

vor, der eine Menge von Missverständnissen zur Folge haben muss. Es kann sich vielmehr nur um die Frage handeln, ob Paulus vom palästinensischen oder vom hellenistischen Judentum abhängig sei. Diese Frage vermögen wir aus unserer Kenntnis des Lebens des Apostels nicht zu entscheiden. Paulus ist ein Jude aus der Diaspora, aber er ist in Jerusalem gebildet. Indess gab es auch in Jerusalem Hellenisten, und ebenso kann sein späterer Verkehr mit griechisch gebildeten Juden und Hellenen von Einfluss auf ihn gewesen sein. A priori lässt sich also diese Frage nicht entscheiden. Wir müssen daher zunächst von jedem derartigen Anknüpfungsversuche absehen. Diese Methode hat besondere Bedeutung, soweit der Begriff des πνεῦμα mit dem der σὰρξ zusammengestellt wird. Für die Darstellung der paulinischen Lehre vom πνεῦμα dagegen ist eine andere Anknüpfung erlaubt, ja notwendig. Wir haben gesehen, dass Paulus die Vorstellungen, welche in den Gemeinden über das πνεῦμα bestanden, gekannt hat. Wir werden zu prüfen haben, ob er dieselben billigt, und ob von hier aus das Verständnis seiner eigentümlichen Lehre zu gewinnen ist.

1. Wir stellen daher zunächst nicht die dogmatischen Theorieen des Paulus über den Geist dar, sondern werfen zuerst die Frage auf: wie hat sich Paulus zu dem, was ihm vom Urteil der christlichen Gemeinden als pneumatisch entgegengebracht wurde, praktisch gestellt? Wir glauben, indem wir diesen Punkt voranstellen, zugleich der Gedankenbildung des Apostels zu folgen, der zunächst Christ und Apostel war, und Apostel, weil Christ II. Kor. 4, 13, und dann erst das Bedürfnis fühlte, durch Reflexion über seine Ueberzeugung klar zu werden.

Die Antwort auf unsre Frage liegt auf der Hand. Paulus hat einfach alles dieses als pneumatisch anerkannt.

Er selbst war ein Pneumatiker in besonders hohem Grade. Er war Christ geworden durch eine pneumatische Erfahrung: und wie er in seiner Bekehrung die Schöpfermacht Gottes und das Ergriffenwerden durch Christum (II. Kor. 4, 6; Phil. 3, 12) erfuhr, so hat er fort und fort eine höhere Hand auf sich ruhen gefühlt. Alle Gaben des Geistes beinahe hat er in seiner Person vereinigt. Er traut es sich selber zu in der korinthischen Gemeinde aufzutreten mit einer Offenbarung oder Erkenntnis oder Prophetie oder Lehre (I. Kor. 14, 6); und seine Schriften bestätigen dies durchaus (Prophetieen z. B. Rom. 11, 25 f.; I. Kor. 15, 51 f.). „Ich rede mehr mit Zungen als ihr alle“ kann er den Korinthern sagen I. Kor. 14, 18. Er weiss von seinen Gesichten und Offenbarungen zu erzählen, wo er entrafft wurde bis in den dritten Himmel oder ins Paradies und unaussprechliche Worte hörte II. Kor. 12, 2. 4. Ja der Herr selbst spricht mit ihm und tröstet ihn über sein Leiden II. Kor. 12, 9 (cf. Act. 18, 9, auch 22, 17 ff.). Die Korinther brauchen sich ihres Apostels nicht zu schämen, hinter den „Extraaposteln“ steht er in keiner Weise zu-

rück II. Kor. 12, 11. Die Zeichen, Wunder und Machttaten, mit denen ein Apostel sich legitimiert, hat er unter ihnen getan II. Kor. 12, 12. Seine Predigt ist eine pneumatische. Christus redet in ihm II. Kor. 13, 3. Er hat denselben Geist des Glaubens wie der Psalmist (Ψ. 116, 10): ich glaube, darum rede ich II. Kor. 4, 13. Seine Predigt besteht in dem Erweise von Geist und Kraft I. Kor. 2, 4 cf. I. Thess. 1, 5. Sein eigenes Urteil über seine ganze bisherige apostolische Wirksamkeit ist: Christus wirkt durch mich zum Gehorsam der Heiden, in Wort und Tat, in Kraft von Zeichen und Wundern, in Macht des Geistes Gottes Rom. 15, 18 f.

Wie aber hat nun dieser Mann die ihm von Gott gegebenen pneumatischen Gaben gewertet? Er ist weit davon entfernt, sie gering zu achten. Im Gegenteil, er hat sie ebenso wie die Gemeinden seiner Zeit für die herrlichsten und wundervollsten Gaben Gottes gehalten. Auch er sieht ja in ihnen direkte Einwirkungen eines göttlichen Faktors. Und so sehr er sich über diese wunderbaren Kräfte freut, so ist er sich doch in Demut bewusst, dass sie Gnadengaben, *χαρίσματα*, und nicht eigene Leistungen sind (cf. besonders II. Kor. 12, 5. 9 f.; 4, 7.)

Auch für das ihm so reich verliehene Charisma der Glossolalie dankt er Gott I. Kor. 14, 18. Seine Gesichte und Offenbarungen sind ihm eine köstliche Erfahrung, deren er sich rühmt, wenn er zum Rühmen gezwungen ist II. Kor. 12, 1, und von denen er weiss, dass sie in ihrem Ueberschwang die Gefahr der Ueberhebung mit sich führen II. Kor. 12, 7. Die ganze Art, wie er widerwillig von diesen geheimnisvollen Offenbarungen spricht, zeigt, dass sie ihm ein Heiligtum waren, das man profaniert, wenn man davon redet (cf. Weizsäcker a. a. O. p. 325 f.). „Das sind die Zustände und Erfahrungen, aus welchen er die Kraft schöpft nicht nur für einzelne Entschlüsse, sondern für die Gewissheit, mit welcher er die höhere himmlische Welt verkündigt und die Hinwendung zu derselben fordert — — —" (Weizsäcker a. a. O. p. 325).

Seiner besonderen Gnade, des Apostolats, dieses göttlichen „Schatzes", ist er sich mit Freuden bewusst Rom. 15, 15 f.; II. Kor. 4, 7, und allen Angriffen auf dasselbe schleudert er in stolzer Zuversicht das Wort entgegen: Paulus, Apostel, nicht von Menschen noch durch einen Menschen, sondern durch Jesum Christum und Gott den Vater! Demgemäss beansprucht er auch die einem Apostel gebührende Auktorität, selbst einer fremden Gemeinde gegenüber, mit Zartgefühl, aber mit Entschiedenheit. Rom. 15, 14 ff. 29; 1, 1—5. 11.

Besonders auffallend ist für diesen Mann, der doch, wenn es galt, so nüchtern praktisch zu urteilen vermochte, dass er grade in entscheidenden Augenblicken seines Lebens sich nicht von verständiger Ueberlegung, sondern von Offenbarungen und Impulsen des Geistes leiten liess Gal. 2, 2; Act. 16, 9. (cf. Weizsäcker ibid.)

Der Geist ist ihm auch die Quelle seiner Lehre. Wenn er den Gemeinden Vorschriften über ihr sittliches Verhalten giebt, so beruft er sich darauf, dass auch er den Geist Gottes zu haben glaube I. Kor. 7, 40 (cf. I. Clem. 47, 3), und die Weisheit, welche auch er vor Vollkommenen verkündigen kann, ist eine Weisheit Gottes, von Ewigkeit von Gott vorherbestimmt, bisher verborgen, geoffenbart durch den Geist, verkündet in geistgelehrten Worten I. Kor. 2, 7. 10. 13.

Auch sein Verständnis der Schrift war ein pneumatisches (Weizsäcker a. a. O. p. 582); und grade die eigentlich allegorischen Schriftdeutungen werden für ihn eine ganz besondere Beweiskraft gehabt haben. Dies erkennt man an der Plerophorie, mit welcher er eine Ausführung wie Gal. 4, 21 ff. beibringt; und wenn Lüdemann (a. a. O. p. 184) meint, „jene künstlichen Schriftbeweise geben ihm das Gefühl der Sicherheit nicht", so ist das für den Pneumatiker Paulus gänzlich verkehrt [1]) (cf. übrigens das p. 33 über Philos Schrifterklärung Gesagte).

Hienach ist klar, dass Paulus die lebendigste Anschauung vom *πνεῦμα* hatte, welches er ja täglich in sich selbst wirken fühlte, dass er dem Geiste dieselben Wirkungen zuschrieb, wie die Gemeinden neben ihm, dass er daher den Geist an denselben Symptomen erkannte und ebenso wertete wie jene. Sollten wir den Begriff Geist bei Paulo definieren, so könnten wir dies nach Analogie seiner Worte: *δύναμις οὐ τοῦ αἰῶνος τούτου* (I. Kor. 2, 6), *ἣν ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν* (Gal. 4, 6.) Wir halten also für das eigentlich Konstituierende dieses Begriffes bei Paulo einmal, dass der Geist eine schlechthin übernatürliche, göttliche Macht sei, sodann dass es die charakteristische Art d i e s e r göttlichen Macht sei, im Herzen des Menschen die Stätte ihrer Wirksamkeit zu finden. Durch das Erste unterscheidet sich der Geist von allen natürlichen Kräften, durch das Zweite von andern in die Sphäre Gottes gehörigen Faktoren. — Dies zur vorläufigen Orientierung. —

Darnach ist selbstverständlich, dass dieser Mann, dem selbst der Geist Ein und Alles war, auch bei Andern das Pneumatische, wo er es traf, durchaus anerkannte und wertete. —

Besonders interessant sind uns zwei Stellen, welche von dem Zeugnis des heiligen Geistes handeln. Der Geist schreit: Abba Vater! (Gal. 4, 6) oder (Rom. 8, 15) wir schreien in ihm: Abba Vater! Dieser Geistesausruf ist Paulo ein Beweis, dass die Christen wirklich Gottes Kinder sind. Der Geist bezeugt es ihnen ja Rom. 8, 16. Es muss sich also hiebei um einen unter Christen oft genug gehörten Ausruf

---

1) Also gilt auch für Paulus das Urteil, welches Harnack (Dogmengesch. I. Bd. 2 Aufl. p. 358 f.) über die Montanisten fällt: „Diese Christen wussten n o c h n i c h t s von der »Absolutheit einer geschichtlich a b g e s c h l o s s e n e n Offenbarung Christi, als der Grundbedingung des christlichen Bewusstseins«. — Dies ist freilich nicht sowol für Paulus selbst charakteristisch, sondern für seine ganze Zeit. —

handeln, — Paulus setzt die Bekanntschaft mit demselben in Rom und Galatien voraus, — welchen man nicht als Ausruf derjenigen, die ihn aussprachen, sondern als Wort des Geistes selber auffasste. Dies folgt vornehmlich aus Rom. 8, 16 [1]) und ist in beiden Stellen Voraussetzung des Beweises. Dieser Ruf des Geistes ist eine himmlische Bürgschaft für den Kindesstand der Christen; dass diese Worte wirklich Ausspruch des Geistes seien, ist dem Apostel und seinen Lesern völlig gewiss und bedarf keines Beweises. Es wird hier also nicht aus dem Inhalt dieser Worte gefolgert, dass diese Worte nur als Ausruf des Geistes begriffen werden könnten, — dieser Gedanke, den Gloël a. a. O. p. 196 einschiebt, fehlt bei Paulus völlig, — sondern aus dem geistgewirkten Charakter dieser Worte folgert Paulus, dass ihr Inhalt Wahrheit sein müsse. Dann müssen diese Worte solchen Gebeten angehören, die mit derartigen Symptomen auftraten, dass man ihren übermenschlichen Ursprung ohne weiteres erkennen musste, d. h. also solchen Gebeten, die in Ekstase gesprochen wurden, in denen nicht der Mensch selber, sondern *τὸ πνεῦμα προςεύχεται* I. Kor. 14, 14 [2]). Dafür spricht auch der Ausdruck *κράζειν* (cf. Henoch 71, 11; Ignat. Philad. 7. cf. p. 36). Wir haben hier also an Glossolalie oder Derartiges zu denken [3]), und es ist von grösstem Interesse zu erkennen, dass Paulus glossolalische Aussprüche ohne weiteres anerkennt und in seinen Beweisführungen neben anderen Zeugnissen verwertet [4]). Hienach ist keinenfalls anzunehmen, dass die Worte: Abba Vater hier als Anfangsworte des V. U. gedacht sind. Eine andere Frage ist es, ob die häufige Anrufung: Abba durch einen Einfluss des V. U. erklärt werden kann, wie Weizsäcker a. a. O. p. 577 meint. Auch letzteres scheint mir unwahrscheinlich, da das V. U. nach der ältesten Tradition (Mt. 6, 9) *πάτερ ἡμῶν* = אבונא und nicht אבא (so Lc. 11, 2 *πάτερ*) begann.

Aehnlich ist es, wenn Rom. 8, 26 ff. von einem Seufzen des Geistes gesprochen wird, welches ebenso wie das Seufzen der Kreatur 19—22, und das der Christen 23—25 die zukünftige Herrlichkeit (18) der Christen verbürgt. (Gedankengang nach Meyer-Weiss 1881). Es kann nicht zweifelhaft sein, was Paulus unter den unaussprechlichen Seufzern des Geistes versteht. Sie werden von dem Christen gesprochen in einem Zustande, in welchem er nicht mehr fähig ist,

---

1) Nach unserer Auffassung erläutert v. 16 das vorangehende *ἐν ᾧ κράζομεν· Ἀββᾶ ὁ πατήρ.* Anders Gloël a. a. O. p. 200 ff.

2) Hienach ist es offenbar unrichtig, wenn Harnack (a. a. O. 2. Aufl. p. 47. A. 1) den Geist, „durch welchen wir rufen: Abba lieber Vater“, von dem „Geist der Ekstase“ bei Paulus unterscheidet.

3) Ob die beinahe der Definition gleichkommenden Erklärungen, welche Paulus über Glossolalie I. Kor. 14 giebt, mit den hier vorauszusetzenden Erscheinungen ganz übereinstimmen, das ist eine Frage von sehr untergeordneter Bedeutung.

4) Ebenso benutzt Tert. die Aussprüche des Parakleten als göttliche Autorität, cf. Bonwetsch, Gesch. des Montanism., Erlangen 1881, p. 17. —

die gewaltig ihn ergreifenden Gefühle zum klaren Ausdruck zu bringen, sondern dieselben in Seufzern ergiesst, „deren Sinn Worte nicht auszudrücken vermögen". Diese Seufzer nun werden nicht mehr als Produkt menschlicher Seelentätigkeit, sondern sie werden als Seufzer des Geistes selbst aufgefasst. — Auch hier also glossolalisch-ekstatische Ausrufe, welche von Paulo, da sie Aeusserungen des Geistes selber sind, als objektiv gültiger Beweis für die Realität des christlichen Heilsgutes verwandt werden. — Diese Beobachtungen sind um so interessanter, als derselbe Paulus bekantlich der Glossolalie keinen besonders hohen Wert im Verhältnis zu andern Gaben beimass. Dieselbe aber nicht für pneumatisch zu erklären, ist ihm gar nicht in den Sinn gekommen. Hier erkennt man am deutlichsten, dass Paulus in der Auffassung und Wertung der Geistesgaben zunächst ganz dem Urteile der ersten Christen folgt.

Auch in anderen Zusammenhängen ist ihm das Vorhandensein und Wirken des Geistes in der Welt eine Bürgschaft Gottes für den christlichen Glauben. Die unverständigen Galater erinnert er zunächst, um einen recht schlagenden Beweis für die Göttlichkeit seines Evangeliums zu bringen, an die Machttaten des Geistes, die unter ihnen geschehen sind Gal. 3, 1—5. Das sind Zeugnisse Gottes, so deutlich, ja handgreiflich, dass selbst ein Verblendeter (v. 1.) sie sehen muss. (*τὸ πνεῦμα* v. 2 wird durch v. 4 erklärt; und eine Förderung im christlichen Leben werden die Galater auch von den Gesetzeswerken erwartet haben.) Diese wunderbaren Erscheinungen haben sie nichts gelehrt? Solche herrlichen Erfahrungen haben sie umsonst gemacht? —

Ebenso wie in der Urgemeinde hat auch bei Paulus die Wertung der Geistesgaben als einer Bürgschaft für die Wahrheit des Evangeliums eine eschatologische Spitze. Diejenigen Wirkungen des Geistes freilich, welche Paulus so würdigt, sind nicht einfach das, was die Gemeinden der apostolischen Zeit vom Geiste ableiteten. Wir können indess diese Tatsache hier, wo es sich um das dem Paulus mit seiner Zeit Gemeinsame handelt, zunächst ignorieren und werden im folgenden die eschatologische Bedeutung des Geistes noch einmal aufnehmen müssen. — Paulus und seine Zeit stimmen jedenfalls in der Ueberzeugung überein: der Geist ist vorhanden, unter den Christen wirksam, und d a s s er vorhanden ist, beweist die Wahrheit des „Evangeliums".

Der Gedanke freilich, dass die Geistesgaben, weil von den Propheten geweissagt, eine Bestätigung dafür seien, dass jetzt die Worte der alten Gottesmänner über die letzten Zeiten sich zu erfüllen beginnen, findet sich bei Paulo nicht. Nur Eph. 1, 13 scheint einen Hinweis auf diesen Gedanken zu enthalten (*τῷ πνεύματι τῆς ἐπαγγελίας*). Nur dass der jetzt den Christen verliehene heilige Geist der Inhalt jener Verheissung sei, welche Gott einst dem Abraham gegeben habe, ist eine paulinische Behauptung Gal. 3, 14. Nun ist es wichtig zu erkennen, dass in demselben Zusammenhang Gal. 3, 18.

29 die *κληρονομία*, d. h. der Erwerb des ewigen zukünftigen Reiches (*κληρονομεῖν βασιλείαν* Gal. 5, 21), als wesentlicher Inhalt der göttlichen *ἐπαγγελία* auftritt cf. Rom. 4, 13. So sehr sind also Paulo der schon gegenwärtige Besitz des Geistes und der zukünftige des Gottesreiches zusammengehörige Grössen, dass dieselben mit einander wechseln können. Sehen wir zu, worin die Verwandtschaft dieser beiden Heilsgüter besteht. — Der Apostel bezeichnet Rom. 8, 23 den gegenwärtigen Geistesbesitz als eine *ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος*, welche den zukünftigen Vollbesitz des Geistes sicher verbürgt. Hier ist also die Voraussetzung, dass das gegenwärtige und das zukünftige Besitztum der Christen der Geist sei; die teilweise Verleihung in der Gegenwart beweist die vollständige in der Zukunft [1]). Häufiger ist die andere Vorstellung, wonach die Christen jetzt schon den Geist ganz besitzen und eben deshalb vertrauen können, dass Gott ihnen beim Erscheinen seines Sohnes das Reich verleihen werde. Der Geist ist das Siegel, mit welchem Gott diejenigen bezeichnet hat, die seiner Verheissungen (II. Kor. 1, 20), seines himmlischen Reiches, teilhaftig werden sollen (v. 22, cf. Eph. 4, 30; zur Vorstellung cf. Ap. Joh. 7, 3 nach Ez. 9, 4.) Er ist die vorläufige Anzahlung, die eine Bürgschaft sein soll für die künftige Vollbezahlung, die noch aussteht II. Kor. 1, 22; 5, 5 cf. Eph. 1, 14. — Grade um des Geistesbesitzes willen ist es dem einzelnen Christen sicher, dass auch ihm ein Anteil an dem zukünftigen Reiche bestimmt ist. Paulus ist von der Erwählung der Thessalonicher überzeugt, weil er unter ihnen in Kraft und heiligem Geiste und grosser Zuversicht predigen durfte, — denn dass der Geist in Thessalonich mit seiner Kraft ihm beistand, beweist, dass Gott eine Gemeinde hier gründen wollte, — und weil sie selbst trotz vieler Bedrängnis in der Freude des heiligen Geistes das Wort aufgenommen haben I. Thess. 1, 4—6. In Korinth ist das Zeugnis vom Christus befestigt durch die reiche über die Gemeinde ausgegossene Gnadenfülle, „so dass ihr in keiner Gnadengabe zurücksteht, wartend auf die Offenbarung unsers Herrn Jesu Christi“ I. Kor. 1, 7.

Paulus ist also überzeugt, dass die Christen grade deshalb, weil sie den Geist von Gott empfangen haben, sicher darauf rechnen können, dass er ihnen nun auch Anteil am himmlischen Erbe verleihen würde. Es muss also bei Paulus ein innerer Zusammenhang zwischen den Begriffen: *πνεῦμα* und *βασιλεία τοῦ θεοῦ*, bestehen.

Eine ausreichende Erklärung solcher Gedankenreihen bieten jedenfalls Rom. 8, 15—17; Gal. 4, 6 nicht. Wenn hier gewisse A u s s p r ü c h e des Geistes den Christen ihre Gotteskindschaft und damit auch ihre einstige *κληρονομία* bestätigen, so ist dies eben ein anderer

---

1) Die obige Bemerkung gilt für den Fall, dass *πνεύματος* v. 23 gen. part. ist, eine Voraussetzung indess, welche nicht völlig sicher ist. Ebenso gut wäre die Fassung als gen. epex., welche Gloël a. a. O. p. 207 vorzieht.

Gedanke als der obige, dass die Tatsache der Geistesausgiessung als solche den Christen die Endvollendung verbürge. Beide Gedanken dürfen also nicht auf einander reduciert werden. Die Sicherheit dieser Folgerungen können wir nur verstehen wenn wir zunächst bedenken, dass auch für Paulus die Kräfte, welche er bei sich und seinen Gemeinden wahrnimmt, nicht diesem Aeon entstammen I. Kor. 2, 6 f., — dazu sind sie viel zu gewaltig II. Kor 10, 4 f., — sondern Zeugnisse sind von dem Vorhandensein eines übernatürlichen Faktors, der Macht des Reiches Gottes I. Kor. 4, 20, welche schon jetzt die Christen erfüllt. Denn das Reich Gottes ist zwar für Paulus wie für die Synoptiker „das Messiasreich, dessen Errichtung mit der Parusie im *αἰὼν μέλλων* eintritt" (cf. Meyer-Weiss zu Rom. 14, 16). Aber mitten in dieser Welt zeigen sich schon die Kräfte der künftigen. Das zukünftige Reich Gottes wirkt voraus in diese Welt hinein I. Kor. 4, 20. Das den Christen verliehene Gut ist Gerechtigkeit, Friede und Freude im heiligen Geist, worin eben das Reich Gottes besteht (Rom. 14, 17). — *Πνεῦμα* also und *κληρονομία* gehören zusammen; jenes ist die gegenwärtige, diese die zukünftige Teilhaberschaft der Christen am Gottesreiche. Der das eine gab, giebt sicherlich das andere hinzu. Der angefangen hat, wird auch vollenden. Gott ist treu.

Dieser Zusammenhang des gegenwärtigen Geistesbesitzes und des zukünftigen Erbteils der Christen findet sich bei Paulo nun häufig in andrer Form ausgesprochen. Der Geist ist zugleich „die Kraft des übernatürlichen Lebens im himmlischen Daseinszustande" (Wendt, a. a. O. p. 147). Die Christen also, welche schon im Besitze des Geistes sind, können darauf vertrauen, dass Gott um des in ihnen wohnenden Geistes willen auch ihre sterblichen Leiber erwecken werde Rom. 8, 11. Die Wirkungen des Geistes in der Gegenwart verbürgen also eine andere Wirkung desselben Geistes in der Zukunft. — Die Weiterausführung dieses Gedankens werden wir später bringen, wo wir das specifisch-Paulinische behandeln Dagegen haben wir hier zu untersuchen, ob dieser Gedanke selbst dem Apostel eigentümlich sei. Der oben gebrachte Schluss vom gegenwärtigen Geistesbesitz auf das von ihm noch zu wirkende ewige Leben ist ein Gedanke, welchen wir allein bei Paulus finden. Anders steht es aber mit der Vorstellung, welche diesem Schlusse zu Grunde liegt, ich meine die Vorstellung vom Geiste als der Kraft übernatürlichen Lebens. Dem A.T. ist sie selbstverständlich fremd (Dan. 12, 2 ist vom Geiste nicht die Rede). Doch scheint sie dem späteren Judentume gäng und gäbe gewesen zu sein cf. II. Macc. 7, 23; Or. Sib. IV, 187; Ap. Joh. 11, 11 (*πνεῦμα ζωῆς*). Auch ist diese Meinung nichts als eine natürliche Weiterbildung A.T.licher Gedanken (Beweisstellen: Wendt, a. a. O. p. 21 f.), welche im Judentum (cf. z. B. Judith 16, 14; Ap. Bar. 3. 23. 85; IV. Esra 3, 5; 6, 39; Or. Sib. IV, 46. 187; Ass. Mosis (ed. Hilg.) 44. d. e; u. oft) und im N.T. (Stellen:

Wendt p. 46) bezeugt sind. Der Geist als stetig wirkende Macht ist Leben, — lebendig und kraftvoll wirksam sind dem Hebräer Parallelbegriffe, — und alles Leben in der Welt, diese geheimnisvolle Wirkenskraft, wird als Setzung des Geistes gedacht Wo man also ein neues Leben nach diesem Leben hofft, ist selbstverständlich, dass man es vom Geiste Gottes gewirkt denkt (cf. die Allegorie Ez. 37); besonders aber ein Leben, das schlechthin übernatürlich ist, kann nur auf der Kraft des Geistes beruhen. So ist auch für Paulus selbstverständlich: der Geist macht lebendig II. Kor. 3, 6; I. 15, 45; Rom. 8, 2, cf. dazu Ap. Bar. 23: spiritus enim meus creator vitae est. Wer den Geist hat, kann nicht sterben (cf. Weiss, a. a. O. p. 394). So ist des Geistes Wirken im Menschen die Bürgschaft für sein ewiges Leben[1]).

Hiedurch wird es verständlich, dass für Paulus grade der Geistesbesitz eines der sichersten Symptome für die Nähe des göttlichen Reiches gewesen ist. Zwar setzt er diesen charakteristischen Hauptpunkt der eschatologischen Hoffnung: das Himmelreich ist nahe, stets voraus; ihn ausdrücklich zu beweisen, ist er niemals gezwungen. Denn Christ sein und „den Herrn erwarten“ ist ihm wie seiner Zeit identisch. Fragen wir uns aber, indem wir dem Eindruck, den wir aus den paulinischen Briefen erhalten, folgen, worauf sich seine Ueberzeugung gründete, dass „die Ausgänge der Weltalter auf uns eingetroffen sind“ (nach Heinrici zur Stelle) I. Kor. 10, 11, dass „die Gestalt dieser Welt am Vergehen sei“ I. Kor. 7, 31, und eine neue heraufziehe, so können wir mit Sicherheit antworten: diese Ueberzeugung beruht auf seinen pneumatischen Erfahrungen. Dieselben beweisen ihm zunächst mit voller Evidenz die Realität einer oberen Welt; aber dass er schon jetzt, in der Gegenwart, die Kräfte derselben in sich selbst spüren darf, beweist zugleich, dass das Ende nahe ist. Denn der Gegensatz des Pneumatischen und nicht-Pneumatischen ist Paulo und seiner Zeit nicht nur der Gegensatz zweier Welten, der himmlischen und der irdischen, sondern zugleich zweier Zeitalter I. Kor. 15, 46. Der Beginn des pneumatischen Aeons ist das Ende des jetzigen. Wenn also das *πνεῦμα* wirksam geworden ist, so beweist das, dass auf uns *τὰ τέλη τῶν αἰώνων κατήντηκεν*. — Diesem Schlusse parallel würde bei Paulus ein anderer gehen, welcher von dem tatsächlichen Vorhandensein des Christus in der Welt auf *τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου* schliesst, in dem der Christus erscheinen sollte (Gal. 4, 4). Doch auch letztere Beweisführung hat die pneumatische Erfahrung vom Christus zur Voraussetzung.

Hienach werden wir Weizsäckers Urteil für völlig zutreffend halten müssen: „Paulus steht ganz auf dem Boden des ältesten Ge-

---

1) Der Geist ist also hier als eine Macht vorzustellen, die von innen heraus die Menschen umgestaltet, nicht als eine solche, welche von aussen her auf die Natur des Menschen einwirkt, cf. Gloël, a. a. O. p. 379. Dies bestätigt unsre Beobachtung p. 5.

meinglaubens, wenn er den Beweis derselben [der Gegenwart des Gottesreiches] wie Gal. 3, 2 ff. in dem Empfang des göttlichen Geistes und aller Wirkungen desselben sieht" (Weizsäcker, a. a. O. p. 126).

Wir sehen also bei Paulo zunächst, dass er im weitesten Umfange mit den populären Auffassungen völlig übereinstimmt [1]). Aber denselben Mann sehen wir I. Kor. 12—14 eine Beurteilung und Wertung der Geistesgaben aussprechen, welche wir in urapostolischen Kreisen nicht voraussetzen dürfen, und welche auch der korinthischen Gemeinde — wie aus dem Briefe deutlich hervorgeht, — bisher fremd war. Vor allem äussert Paulus eine Geringschätzung der Glossolalie, die wir nach dem oben über die Auffassung der Urgemeinde Gesagten nicht erklären können. Vielmehr würde aus dem Obigen das Verhalten der korinthischen Gemeinde zum grössten Teile leicht erklärlich sein. Denn wenn man den Geist da als Urheber dachte, wo man den Eindruck einer geheimnisvollen übernatürlichen Kraftwirkung empfand, so ist es wohl verständlich, dass grade die Glossolalie die bedeutendste und für alle Christen begehrenswerte Gabe des Geistes zu sein schien, dass sie daher in den Versammlungen der Gemeinde durchaus präponderierte; und ebenso verstehen wir leicht, dass die einzelnen, Propheten wie Glossolalen, nicht schweigen zu können behaupteten, wenn die Kraft des Geistes „sie hinriss und aufregte" (Hen. 68, 2). Nun ist es zwar klar, dass die Korinther nicht nur hiedurch das Missfallen des Apostels erregten, sondern dass sie sich zugleich über den Wert der einzelnen Gaben sehr unerquicklichen Streitigkeiten hingegeben hatten, welche oft genug einen persönlichen Charakter annehmen mochten, so dass der Apostel es nötig hatte, ihnen nachdrücklichst zum Bewusstsein zu bringen, dass es verschiedene Charismen in der Gemeinde gebe und geben müsse; dass ferner in den Versammlungen ein wüstes Durcheinanderschreien vorkam, so dass Paulus die Notwendigkeit einer anständigen Ordnung in den Versammlungen betonen musste. Aber auch diese Vorgänge, obwol wirklich Ausschreitungen, die von Paulo mit Recht bitter gerügt werden, hängen doch mit der populären Auffassung vom Geiste zusammen. Wenn es verschiedene Geistesgaben gab, welche weiter kein Einheitsband hatten, als dass sie an Christen von derselben Kraft erzeugt wurden, — was war natürlicher, als dass man sie untereinander verglich und die wertvollste festzustellen suchte? Und auch die Unordnung in den Versammlungen ist bei der herrschenden Meinung vom Geiste und der Aufregung, welche durch dieselbe stets neue Nahrung bekam, sehr wohl begreiflich. — Diese Vorgänge sind also nicht Ausschreitungen singulärer Natur. Sondern der tiefer liegende Grund dieser Misstände war der, dass der Gemeinde ein Bewusstsein von dem Zwecke und daher auch ein

---

1) Also auch die Anerkennung und Wertung der Geistesgaben gehört zur „neutralen Basis der paulinischen Lehre" (Ritschl, Altkath. Kirche 2. Aufl. p. 52 ff.).

richtiger Masstab zur Würdigung der Charismen fehlte. Es ist ein principieller Gegensatz, in welchem Paulus hier zu seiner Gemeinde steht. So hat er auch die ganze Frage behandelt. Darum hat er zuerst seine Anschauung von den Charismen überhaupt entwickelt, um so einen Boden zu gewinnen, von dem aus er die Misstände in Korinth einer Kritik unterziehen konnte. Unsere Schilderung muss den umgekehrten Weg gehen. Denn im Geiste des Paulus war die praktische Frage das Prius, die sie beleuchtende Theorie das Zweite.

Dass solche Zustände, wie sie zu Korinth vorkamen, in einer christlichen Gemeinde ungehörig seien, war Paulo ganz abgesehen von seiner Stellung zu den Charismen selbstverständlich. Denn die Zusammenkünfte einer Gemeinde bezwecken die gegenseitige Erbauung aller Glieder derselben. *Εἰς τὸ κρεῖσσον* soll die Gemeinde zusammenkommen I. Kor. 11, 17. „*Πάντα πρὸς οἰκοδομήν*", das ist der Grundsatz, von dem er ausgeht. Wo dieser Hauptzweck nicht erreicht wird, da liegen schwere Irrungen vor. Darum, was nicht der Gemeinde dient, gehört nicht in die Versammlung. Deshalb verweist er die Glossolalie fast ganz aus derselben heraus. Nur wo zugleich eine Deutung möglich ist, an der die Gemeinde sich erbauen mag, darf Zungenreden auftreten; aber auch da nur im bescheidensten Umfange. Die Glossolalie in der Gemeindeversammlung ganz zu verbieten, war offenbar bei den nun einmal in Korinth bestehenden Verhältnissen nicht tunlich. Zu gleicher Zeit befiehlt er Glossolalen wie Propheten, nach einander zu reden; auch hier ist sein Beweggrund der unerquickliche Eindruck der Unordnung, welcher die Erbauung fast ganz unmöglich macht. Alle diese Befehle folgen also bei Paulo nicht aus seinem Begriffe von Charismen, sondern aus seiner Anschauung über das Wesen des christlichen Gottesdienstes. — Bei diesen Anordnungen nun setzt er voraus, dass die Träger der Charismen im Stande sind zu gehorchen und die Betätigung ihrer Gaben zurückzuhalten, wenn sie wollen. Ausdrücklich ausgesprochen hat er das den Propheten gegenüber, von denen er besonders den Einwurf, nicht gehorchen zu können, erwartet haben muss. Seine These: *πνεύματα προφητῶν προφήταις ὑποτάσσεται* I. Kor. 14, 32, ist also ein Postulat, welches das notwendige Fundament seiner Befehle darstellt. Interessant ist, wie er dasselbe begründet. „Denn nicht ein Gott der Unordnung ist Gott, sondern des Friedens" (33). Das ist nicht ein Argument, welches von dem Wesen der Prophetie hergenommen ist und eine durch Beobachtung des sonstigen Auftretens der Propheten gewonnene Erfahrung beibringt, — ob die Behauptung Pauli wirklich in allen Fällen derselben entsprochen habe, darüber ist wohl ein Zweifel erlaubt, — sondern dieses Argument ist eine ganz abgesehn von Prophetie und Charismen für jeden Christen gewisse Ueberzeugung. Der Gott, der die Charismen verleiht, der also auch in den Propheten spricht,

will nicht Unordnung, sondern er will Ruhe und Ordnung und dadurch die Erbauung der Gemeinde. Die Charismen müssen also von Gott so eingerichtet sein, dass sie dem gottgewollten Zwecke dienen können. — Hierin erkennen wir den principiellen Unterschied der paulinischen und der populären Auffassung. Für die Gemeinde sind die Charismen angestaunte Wunder, das wertvollste dasjenige, an welchem das Wunderbare am Deutlichsten hervortritt. An einen Zweck derselben denkt man gar nicht. Für Paulus aber haben die Charismen einen göttlichen Zweck, die *οἰκοδομή* der Gemeinde. — Darnach bestimmt sich auch der Wert der einzelnen Gaben.

Darin nämlich, dass die einzelnen Charismen verschiedenen Wert besässen, stimmt er mit seiner Gemeinde überein 12, 31. Aber der Apostel behauptet: je besser eine Gabe einer Gemeinde dient, um so wertvoller ist sie. Hienach ist zu verstehen, dass Paulus die Glossolalie für ziemlich minderwertig erklärt, was deutlich aus der Stellung hervorgeht, welche diese Geistesgabe in seinen Aufzählungen I. Kor. 12, 8 ff. 28 ff. (Rom. 12, 6 ff. fehlt sie ganz) einnimmt. Aber es ist sehr wohl zu beachten, dass der Begriff einer Geisteswirkung bei Paulo durch die Erwägung über den Zweck derselben nicht alteriert wird. Er hat nach wie vor an denselben Symptomen, wie seine Gemeinde, den pneumatischen Ursprung einer Erscheinung festgestellt. Dies ergiebt sich auch daraus, dass er auch ein ungedeutetes Zungensprechen, dessen Wertlosigkeit für die Gemeinde er behauptet, als pneumatisch durchaus anerkennt. Der Satz: „die Geistesgaben dienen der wechselseitigen Erbauung der Gemeinde", ist also, nicht ein der Erfahrung abgewonnenes Urteil, sondern eine an die Pneumatiker gestellte Forderung; d. h. — um ein modernes Schema anzulegen, kein analytisches, sondern ein synthetisches Urteil. Hienach ergiebt sich, dass die gewöhnliche Anschauung, welche auch Wendt[1]) (a. a. O. p. 148) vertritt, unhaltbar ist: „Am meisten den Wirkungen der prophetischen רוח des A.T. entsprechend ist eine Reihe von Erscheinungen des Gottesgeistes bei Paulo, welche ihr gemeinsames Merkmal daran haben, dass sie der Gemeinde als solcher dienen, d. h. dass sie auf die Erhaltung, Entwicklung und Verbreitung der Gemeinde abzwecken". Diese Definition ist auch für Paulus falsch. Merkmal der Geistesgaben ist allein das Hervortreten einer übernatürlichen Kraft an einem Christen. Wäre Wendts Definition richtig, so müsste Paulus die unverdollmetschte Glossolalie für nicht-pneumatisch gehalten haben. Die Erkenntnis dieses Sachverhaltes scheint uns von entscheidender Bedeutung für das Verständnis der Geistesgaben in der N.T.lichen Zeit überhaupt

---

1) Ebenso Gloël, a. a. O. p. 344 „dass nach Paulus Grundanschauung über die Bedeutung der Charismen die Glossolalie nicht als eine geistgewirkte Gnadengabe würde angesehen werden können, wenn mit ihr nicht irgend eine *διακονία* der Gemeinde gegenüber verbunden gewesen wäre".

zu sein [1]). — Uebrigens setzt Paulus voraus, dass auch das ungedeutete Zungensprechen erbaue, natürlich den Glossolalen selber. Aber diese wertvolle Wirkung war sicher nicht eins der Symptome, an denen Umstehende das tatsächliche Vorhandensein dieser Geisteswirkung feststellten, da die Konstatierung der *οἰκοδομή* eines Anderen sich natürlich im allgemeinen der Beurteilung entzieht, und überdies erst einige Zeit nach Verlauf der Glossolalie stattfinden konnte.

Die Forderung: *πάντα πρὸς οἰκοδομήν*, hat nun Paulus in 12, 4—31 näher ausgeführt und principiell begründet. In diesen Ausführungen wird er mehr und mehr von einem etwas weitergehenden Gesichtspunkt geleitet. Er spricht nicht bloss von den Charismen, welche in den Versammlungen einer christlichen Gemeinde auftreten können, sondern von den Gnadengaben der christlichen Gemeinde überhaupt (ersteres noch 1. Kor. 12, 8—11; letzteres ganz deutlich 28 ff.). Den Hauptgrundsatz, den er aufstellt, bietet v. 7: *ἑκάστῳ δίδοται ἡ φανέρωσις τοῦ πνεύματος πρὸς τὸ συμφέρον*. So nennt Paulus für *χάρισμα, ἐνέργημα* oder *φανέρωσις τοῦ πνεύματος* als Korrelatbegriff: *διακονία*. Die Gabe, welche Gott dem Christen verleiht, soll nicht zu einer blossen Schaustellung übernatürlicher Kraft verwandt werden, sie schliesst eine Verpflichtung ein. Die Betätigungen der Geistesgaben sind Handlungen von ethischer Bedeutung. — Anschaulich dargestellt hat dann Paulus diesen Gedanken in dem herrlichen Idealbild, welches er 12 ff. von der christlichen Gemeinde entwirft, als von einem Leibe Christi, dessen Glieder alle Christen gleicherweise durch die Geistesverleihung in der Taufe geworden sind, so mannigfache Dienste zum Besten des Leibes sie auch haben mögen (cf. auch Rom. 12, 4—8). — Wenn eine der praktischen Lehren dieses Bildes sein soll, dass alle Christen trotz der verschiedenen Charismen zum Leibe Christi gehören, dass alle mit demselben Geiste getränkt sind, cf. auch 12, 4 ff., so wird auch hier vorausgesetzt, dass die Korinther geneigt waren, nur bestimmte Begabungen als pneumatisch anzuerkennen. Dies ist eine Bestätigung für unsre Meinung, dass viele unter den Korinthern wie überhaupt in den ersten Gemeinden die Glossolalie für die alleinige Aeusserung des Geistes hielten.

Dass die Geistesgaben bei Paulo ethische Bedeutung haben, ergiebt sich auch aus einer andern Beobachtung. Nach der populären Anschauung brechen sie meist mit der Notwendigkeit eines Naturereignisses aus dem Menschen hervor. Auch Paulus fühlt sich in seinem Apostolate einer Notwendigkeit unterliegend: „Wenn

---

1) Das Urteil „eine Erscheinung ist geistlich", ruht also auf einem unmittelbaren Eindruck von der rätselhaften Gewalt derselben, nicht auf der verständigen Ueberlegung von ihrem Nutzen. Nur bei dieser Definition versteht man, wie die Geisteserscheinungen Ausfluss und stete Nahrung des urchristlichen Enthusiasmus sein konnten.

ich das Evangelium verkünde, so habe ich keinen Ruhm; *ἀνάγκη γάρ μοι ἐπίκειται*". Aber es ist eine ethische Notwendigkeit, die Notwendigkeit der Pflichterfüllung, das Gefühl der Verantwortlichkeit, „*οὐαὶ γάρ μοί ἐστιν, ἐὰν μὴ εὐαγγελίζωμαι*" (1. Kor. 9, 16). Denn wem viel gegeben ist, von dem wird auch viel gefordert werden.

Charakteristisch aber für Paulus ist auch, wie sich bei ihm der Eindruck, welchen der Jude beim Nahesein eines Göttlichen empfindet, verändert. Jüdisch ist es, diese gewaltige Macht, welche auch schaden kann, zunächst mit Grauen und Entsetzen zu betrachten cf. p. 26f. Bei Paulo steht die dankbare Freude voran cf. I. Kor 1, 4; Phil. 1, 3 u. s. w. Und wenn auch nach Paulo der Christ, der in sich selbst das Walten des Geistes erkennt, „Furcht und Schrecken" empfindet, so ist es nicht das Grauen vor der übernatürlichen Macht, sondern es ist die Angst, eine so herrliche Gabe unbenutzt zu lassen cf. I. Kor. 9, 16; Phil. 2, 12; I. Thess. 4, 8; cf. Eph. 4, 30; Hebr. 10, 29.

So verstehen wir auch, dass Paulus eine Betätigung christlichen Lebens, welche von seiner Zeit nicht für pneumatisch gehalten wird, höher schätzt als alle Charismen, dass er auch die herrlichsten Geistesgaben für nichts hält, wenn die Liebe fehlt. Sie ist es schliesslich, welche ihnen Wert verleiht. Die Charismen sind die vergänglichen Formen des Handelns; der ewige Inhalt ist die Liebe. — Dieses hohe Lied der Liebe, das Erhabenste, was wir aus des Apostels Feder besitzen, zeigt deutlich die gewaltige Höhe, mit welcher er sich über seine Zeit erhebt. Auf der einen Seite diese Gemeinde, in kleinlichen Streitigkeiten begriffen über den Wert einzelner Gaben, über die Bedeutung einzelner ekstatischer Personen, diese Zeit, mit dem Schauer der Ehrfurcht stehen bleibend vor einzelnen ausserordentlichen Erscheinungen, in denen sie das Göttliche zu fühlen glaubte, — und dann der Apostel, auch ein Pneumatiker, der doch alle diese gepriesenen übernatürlichen Erfahrungen, an welche er selbst glaubt, zurückstellt hinter das Einfache, Natürliche, was jedermanns Sache ist, der alle Aeusserungen des Geistes für nichtig hält gegenüber dem Einen, Hohen, Herrlichen, der Liebe.

Allein wie weit ist Paulus in diesen Ausführungen originell? Es ist selbstverständlich, dass viele Glieder der Urgemeinde in diesem Sinne ihre pneumatische Befähigung zum Besten der Gemeinde verwandten. Die Missstände der korinthischen Gemeinde dürfen wir in ihr nicht voraussetzen. Und das ewige Urbild der Liebe, welche alles, was sie hat, in den Dienst der Brüder stellt, ist nicht Paulus, sondern ein Höherer. Die Forderung des Apostels: *πάντα πρὸς οἰκοδομήν*, ist schliesslich nichts anderes als die Konsequenz eines synoptischen Gleichnisses Mt. 25, 14—30. Dass Paulo dasselbe vorgeschwebt habe, wird man wol kaum behaupten. So ist es doch als ein Neues zu beurteilen, was Paulus fordert. — Der Anfänger eines neuen Lebens freilich ist Paulus auch hierin nicht. Aber

er hat in Worte gefasst, was in ihm und Anderen lebte. Und nicht eine unfruchtbare Theorie ist, was er ersonnen. Bisher waren der Schwärmerei, der Unordnung Tür und Tor geöffnet; die Geistesgaben konnten zur Zerrüttung aller Gemeindeverhältnisse führen. Pauli Verdienst ist es, neben einer erhabenen und begeisternden Anschauung: „die Gemeinde der Leib Christi", einen festen Masstab gegeben zu haben, nach welchem die Geistesgaben fortan beurteilt und gewertet werden konnten.

2. Wir sahen also bisher, dass Paulus sich zunächst von der in den Gemeinden verbreiteten Anschauung unterscheidet nicht in der Anerkennung der einzelnen Geistesgaben als solcher, sondern in der ethischen Beurteilung derselben. Wenn er sich schon hierin unendlich hoch über die gewöhnliche Meinung erhebt, so ist das noch viel mehr der Fall in einem andern Punkte. Paulus sieht in einer Fülle von christlichen Funktionen Geisteswirkungen, welche das Judentum und die ältesten Gemeinden nicht für Wirkungen einer übernatürlichen Kraft gehalten haben. — Es sind: das Bewusstsein der Liebe Gottes (Rom. 5, 5), die Freude über das erlangte Heil (I. Thess. 1, 6; Rom. 14, 17), die Hoffnung auf die Endvollendung (Rom. 15, 13; Gal. 5, 5), es ist Liebe, Freude, Frieden, Langmut, Milde, Güte, Treue, Sanftmut, Enthaltsamkeit (Gal. 5, 22 f.); es ist mit einem Worte das ganze christliche Leben, welches nach der Norm des Geistes geführt werden soll (*κατὰ πνεῦμα περιπατεῖν* Rom. 8, 4, *φρονεῖν τὰ τοῦ πνεύματος* Rom. 8, 5), weil es in der Kraft des Geistes geführt werden kann (*πνεύματι περιπατεῖν, στοιχεῖν* Gal. 5, 16. 25). Der Christ als solcher ist *πνευματικός* I. Kor. 2, 15; 3, 1 [1]).

Hiebei ist freilich eins auffällig, dass nämlich grade die Grundtatsache des Christenstandes, diejenige Funktion, durch welche der Mensch zum Christen wird, nirgends ausdrücklich als Werk des Geistes bezeichnet wird. Hiegegen darf man II. Kor. 4, 13 ebensowenig einwenden wie etwa I. Kor. 12, 9 (*πίστις* als *χάρισμα*), wo von einem besonderen „pneumatischen" Glauben geredet wird. Dieser Umstand ist um so auffallender, als Paulus die Bekehrung und den Glauben mit völliger Sicherheit als ein Werk Gottes im Menschen ansieht (cf. Phil. 3, 12; 1, 29; Rom. 12, 3; I. Kor. 12, 3. II, 3, 3; besonders I. Thess. 1, 6). Trotzdem ist auch für Paulus wie für die ersten Gemeinden der Glaube die Voraussetzung des Geistesempfanges (besonders deutlich Gal. 3, 14, cf. Gloël, a. a. O. p. 97 ff. 101), und die Geistesverleihung geschieht auch nach ihm in der

---

1) Es ist nicht unsere Absicht, in dieser Abhandlung eine Beschreibung der einzelnen Geisteswirkungen, also hier des christlichen Lebens, wie es Paulo als Ideal vorschwebt, zu geben. Ebenso wenig wie wir im I. Teil die einzelnen Charismen charakterisiert haben. Wir konstatieren nur, was für Funktionen des Menschen als pneumatisch gelten, und untersuchen, warum grade diese für Geisteswirkungen gehalten werden cf. p. 1.

Taufe I. Kor. 12, 13, cf. 6, 11 (anders Gal. 3, 2). Letzteres muss für die ersten Gemeinden eine tägliche Erfahrung gewesen sein. Die wunderbaren Kräfte des Geistes begannen sich bei der Taufe zu zeigen. Hierin liegt denn auch die Erklärung des paulinischen Satzes. Er folgt einfach den Vorstellungen der Urgemeinde und setzt den Anfang des pneumatischen Lebens da an, von wo auch die Urgemeinde die Geistesgaben in den Christen herrschend denkt.

Wie sind nun diese Aussagen des Apostels vom pneumatischen Wandel des Christen entstanden? Das erfahren wir, wenn wir untersuchen, was sie bedeuten sollen. — Es ist namentlich Wendts Verdienst, mit Entschiedenheit betont zu haben, dass der Geist für Paulus eine Macht ist (a. a. O. p. 145 f.; cf. auch Weiss, a. a. O. p. 328. A. 4 [1])). Wendt weist mit Recht darauf hin, „dass an vielen Stellen die Begriffe πνεῦμα und δύναμις unmittelbar mit einander verknüpft werden", „und dass an manchen anderen Stellen das Wort δύναμις sogar allein statt des πνεῦμα eintreten kann" (Beweisstellen bei Wendt p. 146). Wenn Wendt diese Auffassung von πνεῦμα die A.T.liche nennt, so dürfen wir nach dem Obigen hinzusetzen, dass sie zugleich die jüdische und urapostolische ist, eine Beobachtung, welche uns bei weitem wichtiger zu sein scheint, da sie zugleich eine Erklärung darüber enthält, woher Paulus die Gleichstellung πνεῦμα und δύναμις erhalten hat. Fragen wir nun, wie Pauli Lehre, dass das Christenleben eine Wirkung des πνεῦμα ist, zu verstehen sei, so werden wir an die Erfahrung des Paulus erinnern, „an die Kraft und Tiefe seiner Glaubensbegeisterung", in welcher er sein ganzes Leben „von der Kraft des Christusgeistes stetig erfüllt und getrieben fühlte" (Pfleiderer, Urchristentum p. 257); wir würden danach seine πνεῦμα-Lehre einen Ausdruck seines herrlichen Kraft-

---

1) Diese richtige Erkenntnis verhindert freilich Wendt nicht, den Geist zu fassen als Bezeichnung, „für den Gesammtumfang der in verschiedener Art sich kundgebenden, übernatürlichen Kraftwirkungen —" (Wendt p. 140). Diese Verwechselung des Principes der Kraftwirkungen und des Komplexes derselben findet sich noch bei Wendt a. a. O. p. 32, p. 35 (der Geist sei eine „Stimmung") und häufig bei Issel, Begriff der Heiligkeit im N.T. Leiden 1887. p. 55. 56 (der Geist sei die „Heilsgewissheit"). Dieser Fehler Wendts und Issels wird auch von Gloël a. a. O. p. 378 f. mit Recht gerügt. Der Grund solcher Verwechselungen ist nicht einfach ein logischer Fehler, sonst wären sie wohl kaum der Erwähnung wert; sondern ihr letzter Grund ist offenbar der, dass die moderne Theologie sich sträubt, den Geist als eine objektiv vorhandene Grösse anzuerkennen. So wird häufig von dem Geiste, welcher in der christlichen Gemeinde lebt, nicht anders gesprochen als von dem „Geiste", welcher auch in einer andern Gemeinschaft vorhanden sein kann. Darnach soll der Geist nur eine „Formbestimmtheit des menschlichen Selbstbewusstseins" sein, eine Gesammtheit von Zwecken, Motiven und Kräften. Wie nun auch die Dogmatik hierüber urteilen mag, jedenfalls ist es Pflicht des Exegeten, gegen alle Modernisierungen der N.T.lichen Anschauungen zu protestieren cf. Gloël, a. a. O. p. 374 f.

gefühls nennen, in welchem er ausrufen konnte: πάντα ἰσχύω ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντί με! — Allein diese Antwort genügt noch nicht. Geist ist nicht Macht schlechthin. Geist ist die göttliche, überirdische Macht, und wenn Paulus behauptet, dass der ganze Wandel des Christen eine Wirkung des göttlichen Geistes sei, so behauptet er damit, dass in dem Christenleben eine solche Macht sich offenbare, welche göttlich, d. h. schlechthin übernatürlich, aus den Kräften eines Menschen, aus diesem Aeon schlechthin unerklärbar sei.

Der Christ besitzt eine Macht kräftiger als der natürliche Mensch. Dasjenige, was diesem nicht möglich war, vermag jener. Dieser schmachtete unter der Herrschaft der Sünde; jener ist von ihr frei geworden. Dem Juden war es unmöglich, das Gesetz zu halten; die christliche Liebe ist des Gesetzes Erfüllung. Die Dämonen rissen mit dunkelem Triebe die Heiden zu den stummen Götzenbildern hin; der Christ vermag „Herr Jesus" zu rufen. — Der Mensch kann also nicht aus sich heraus den Wandel erzeugen, in welchem der Christ begriffen ist, die Kraft sich nicht erwerben, über welche der Christ verfügt. Diese Kraft ist also schlechthin übermenschlich. Darum, in wem diese Macht Wohnung nimmt, der empfängt sie I. Kor. 2, 12; Gal. 3, 2. 14; II. Kor. 11, 4; Rom. 8, 15. Sie wird ihm gegeben II. Kor. 1, 22; 5, 5; Rom. 5, 5; 1. Thess. 4, 8, dargereicht Gal. 3, 5, gesendet Gal. 4, 6. Man erfährt (erleidet παθεῖν) sie und ihre Wirkungen Gal. 3, 4. Ihre Wirkungen sind Gnadengaben. Aber auch diejenigen, in welchen diese Macht beständig weilt, bleiben ihr gegenüber immer die Empfangenden, die Passiven. Der Christ wird von ihr getrieben Gal. 5, 18; Rom. 8, 14. Er steht unter ihrem Gesetze Rom. 8, 2; sie ist seine Herrin, deren Geboten er gehorcht (δουλεύειν Rom 7, 6). Nun denkt sich der Apostel diese den Christen treibende Macht nicht als eine fremde, ausserhalb des Christen stehende und Befehle erteilende Kraft, sondern ihre Wirkung ist es grade, dass sie den Menschen selbst erfasst und dessen ganzen Wandel verändert [1]. Den schärfsten Ausdruck hat er freilich dem Gedanken, dass der Christ unter einer seinem Ich ursprünglich fremden Herrschaft stehe, gegeben, indem er die beiden entgegenwirkenden Principien menschlichen Handelns wie von aussen auf den Menschen einwirkend denkt Gal. 5, 17. Ταῦτα ἀλλήλοις ἀντίκειται, ἵνα μὴ ὃ ἐὰν θέλητε, ταῦτα ποιῆτε. Wer unter einer von beiden steht, der tut nicht mehr, was er selbst will; er muss handeln, wie ihm befohlen wird, mag er wollen oder nicht. Mag dies auch die gewöhnliche Aussage des Apostels nicht sein, so ist doch deutlich, was er in diesen Worten beschreiben will: die Macht, welche den Christen regiert, ist schlechthin übermenschlich: sie ist dem ἐγώ ursprünglich fremd, ist also in keiner Weise eine allgemein menschliche Fähigkeit, und sie herrscht in solcher Unbe-

---

1) cf. die schöne Beschreibung bei Pfleiderer, Urchristentum p. 263 ff.

schränktheit über ihn, dass sie ihn gar nicht zur Ausführung seines eigenen Willens kommen lässt.

Das Christenleben also ruht auf einer Kraft, welche, wenn sie aus menschlichen Fähigkeiten erklärt werden sollte, ein undurchdringliches Geheimnis sein würde. Aber diese Macht ist noch stärker. Sie übertrifft bei weitem alles das, was sonst auf Erden zu herrschen pflegt: sie ist stärker als die Sünde, sie überwindet sie; als das Gesetz, sie bewirkt, was das Gesetz nicht vermochte; als die Dämonen, sie entreisst den Menschen ihrer Herrschaft. Also überirdisch sogar ist diese Macht. Aus dem Bestande der Welt ist sie nicht zu erklären. Wenn ihre Wirkungen weltlichen Ursprung haben sollten, so blieben sie ein unlösbares Rätsel, ein unerklärliches Geheimnis. So ist auch der gewöhnliche Mensch nicht im Stande, das Christenleben zu würdigen und zu verstehen. „Es ist dem natürlichen Menschen schlechterdings unmöglich, das innere Wesen des vom Geist Erfüllten zu ergründen und ihm gerecht zu werden. Ein unergründliches Rätsel ist ihm der Pneumatische. Wie der Blinde der Farbenschönheit, der Taube der Harmonie der Töne, der Phantasielose der Macht der Dichtkunst“ [1]), so steht der gewöhnliche Mensch diesen Erscheinungen gegenüber. Wer kann die geheimnisvolle Macht sein, welche so gewaltigen Wirkungen zu Grunde liegt?

Auf diese Fragen antwortet der Apostel: Es ist der wunderwirkende Geist Gottes, der auch dieses Wunder geschaffen. Denn dass es G o t t e s Geist ist, ist deutlich: kommt er doch nur auf solche, welche an Gott durch Christum gläubig geworden sind, und wirkt er doch in ihnen Gottes Willen. — Das Christenleben ist eine Setzung des *πνεῦμα*, heisst also für Paulus: d a s C h r i s t e n l e b e n i s t aus der Welt schlechthin unbegreiflich; es ist e i n W u n d e r G o t t e s [2]).

Diesen Eindruck giebt die *πνεῦμα*-Lehre wieder. Denselben Eindruck spricht Paulus aus, wenn er erklärt: der Christ ist ein *ἔργον τοῦ θεοῦ* Rom. 14, 20, eine *καινὴ κτίσις* Gal. 6, 15; II. Kor. 5, 17, die Gemeinde ist eine *οἰκοδομὴ τοῦ θεοῦ* I. Kor. 3, 9. Der Christenstand ist etwas so schlechterdings Neues, aus der vorhandenen Welt absolut Unerklärbares, wie es jene alte *κτίσις* einst war. Mitten hinein in die alte Welt ist der Christ von Gott neugeschaffen. Der geistlich-Erzeugte ist nicht *τοῦ αἰῶνος τούτου*, sondern ein Kind des oberen Jerusalem Gal. 4, 26. Derselbe Eindruck liegt zu Grunde, wenn Paulus sich den V a t e r der von ihm Bekehrten, die Bekehrung eine Z e u g u n g im Herrn, die Bekehrten seine K i n d e r in Christo nennt. —

Hieraus geht auch hervor, wie Paulus eine Bekehrung sich

---

1) Aus Gloël, a. a. O. p. 233.

2) In diesem Urteil treffen wir mit dem von A. Harnack (Dogmengesch. I. 2. Aufl. p. 47. A. 1) neuerdings ausgesprochenen Satze völlig zusammen: „Man empfand in dem Geist der Kindschaft ein völlig neues, von Gott kommendes, das Leben umschaffendes Geschenk, — ein W u n d e r G o t t e s; e b e n d e s s h a l b e r s c h i e n d e r G e i s t d e r E k s t a s e u n d d e r W u n d e r m i t d i e s e m G e i s t e i d e n t i s c h“. —

denkt. Christ werden heisst mit allem Früheren total brechen, „der Welt absterben“, ein neuer Mensch werden. Der Christenstand ist nicht ein organisch hervorgehendes Produkt des früheren Lebens. Zwischen dem gegenwärtigen Leben des Christen und seiner jüdischen oder heidnischen Vergangenheit giebt es keine psychologische Vermittelung, welche eine Brücke zwischen beiden schlagen und das Spätere aus dem Früheren begreiflich machen könnte. Ein Christenleben kommt zu Stande durch einen Bruch, durch das Eingreifen eines Uebernatürlichen, Neuen, d. h. des Geistes Gottes.

Es ist leicht zu erkennen, woher dieser Eindruck vom Christenleben bei Paulus stammt. Damals hat er ihn zum ersten Male empfangen, als er selbst von einer höheren Hand „ergriffen“ wurde Phil. 3, 12, als ihm eine Erkenntnis aufgieng, so neu, so unerwartet, wie der Aufgang des Lichtes in der Finsternis, nur zu begreifen als eine Gottestat, ähnlich der ersten Schöpfung, wo Gott sprach: aus Finsternis soll Licht leuchten II. Kor. 4, 6. — Die Wurzel seiner πνεῦμα-Lehre liegt also in der Erfahrung des Apostels. Und so oft er später sah, dass die Torheit Gottes weiser war als die Menschen, und die Schwachheit Gottes kräftiger als die Menschen; dass Gottes Kraft grade in der Schwachheit mächtig ist, hat er immer wieder erkannt, dass der Mensch aus natürlichen Kräften nichts vermag, und dass er alles kann in dem, der ihn kräftigt.

Blicken wir zurück: das ganze Leben des Christen ist eine Wirkung des πνεῦμα, das bedeutet: das ganze Leben des Christen offenbart eine gewaltige, überweltliche, göttliche Kraft. Es ist dieselbe Art also, auf den Geist zurückzuschliessen, wie es in der Gemeinde schon vor Paulo geschah. Auch für Paulus ist dasjenige eine Wirkung des Geistes, worin sich eine unerklärbare Gewalt zeigt, das geheimnisvoll-Mächtige. Jede Geisteswirkung ist ein Wunder. — Die Anschauung vom πνεῦμα selbst ist also ganz dieselbe. Durchaus supernaturalistisch denkt Paulus ebenso wie seine Zeit. Aber doch welche Wendung in diesem paulinischen Gedanken! Das Urteil, welches die volkstümliche Anschauung über einige bestimmte ausserordentliche Erscheinungen fällt, das fällt Paulus über das ganze christliche Leben. Ihr mögen die Prophetie, die Glossolalie und ähnliches geheimnisvoll scheinen; Paulus kennt ein Anderes, das ihm ein ebenso grosses göttliches Rätsel ist. — Die Gemeinde also hält für pneumatisch das Ausserordentliche im Christenleben, Paulus das Gewöhnliche; jene das einzelnen Eigentümliche, Paulus das allen Gemeinsame; jene das abrupt-Auftretende, er das Stetige; jene einzelnes im Christenleben, er das Christenleben selbst. — Damit war zugleich eine ganz andere, unendlich höhere Schätzung des christlichen Wandels gegeben. Zwar ist das Urteil: „eine Erscheinung ist Wirkung des Geistes“, auch für Paulus kein Werturteil, sondern ein Urteil über den Ursprung derselben. Indess ist klar, dass ein Urteil, welches bei einer Erscheinung auf göttlichen Ursprung erkennt,

die besonders hohe Würdigung derselben zur Folge hat. Der Wert also, den die Urgemeinde jenen Wundern beilegt, legt Paulus auf den Christenstand selbst. Nicht mehr Einzelnes, Sporadisches ist das Göttliche im Menschen, sondern der Christenmensch ist der Pneumatiker. Wir stehen nicht an, diesen Gedanken für eine der genialsten, wahrhaft pneumatischen Konceptionen des Paulus zu erklären. Hier ist die herrlichste Verbindung der lebendigsten Anschauung vom Geiste mit dem wertvollsten Inhalte dieser Form. „Damit war das Christentum als neues geschichtliches Princip in seiner Selbstständigkeit gegenüber dem Judentum fixiert, und zugleich eine Brücke geschlagen von den ekstatisch-enthusiastischen Erscheinungen der Urgemeinde zu einer stetigen geschichtlichen Gemeindeentwicklung“ (Pfleiderer, Paulinismus p. 200). — Die Geistesgaben der apostolischen Zeit sind verschwunden, wenn auch in einzelnen christlichen Kreisen vielleicht Aehnliches bis heute beobachtet werden mag. Aber wir können diese wunderbaren Gaben auch entbehren. Denn noch heute erfahren wir täglich andere Geisteswirkungen in unserm Leben. Auch uns ist der Christenmensch ein Wunder Gottes[1]).

Wir sehen also: die Weiterbildung der urchristlichen Anschauungen, welche wir bei Paulo konstatiert haben, entspricht durchaus der Erfahrung seines Lebens und erklärt sich also aus derselben auch völlig. Ein von dem unsrigen gänzlich verschiedenes Urteil findet sich nun bei Wendt (a. a. O. p. 152 f.). Derselbe vergleicht mit der paulinischen Lehre einige Stellen des A.T., in welchen er dieselben Gedanken ausgesprochen findet. „So liegt also kein genügender Anlass vor, in der paulinischen Lehre von dem religiös-ethischen Werte [muss heissen: von den religiös ethischen W i r k u n g e n] des göttlichen *πνεῦμα* eine eigentümliche neue Umgestaltung der überlieferten Lehre zu erblicken“ (p. 153).

Sehen wir zunächst die von Wendt verglichenen Stellen näher an. Wendt nennt Sach. 12, 10; Ez. 11, 19 f.; 36, 26 f.; Jes. 4, 4; 28, 6; 32, 15 ff.; 42, 1. Von diesen Stellen gehören Ez. 11, 19 f.; 36, 26, wo von einer רוח חדשה gesprochen wird, welche Gott den Juden dereinst geben wolle, gar nicht hierher. Denn dieser „neue Geist“ hat mit der רוח י׳ gar nichts zu tun. Geist bedeutet hier den Geist des Menschen, d. i. in diesem Falle seinen Charakter. Dies folgt mit Sicherheit aus der Parallelisierung mit לב, aus der Unterscheidung von רוח חדשה und רוחי (= רוח י׳) Ez. 36, 26 f. und überdies aus Ez. 18, 31, wo die Juden aufgefordert werden, sich לב חדש ורוח חדשה zu verschaffen (עשה), was offenbar von dem

1) In dieser Gegenüberstellung und Beurteilung der populären und der paulinischen Geistesauffassung stimmen wir grösstenteils mit Pfleiderer (Paulinism. p. 199 ff.; Urchristentum p. 255—257) überein; in der Erklärung des eigentlichen Sinnes und des Ursprungs der paulinischen Lehre weichen wir von ihm ab.

göttlichen Geiste unmöglich gesagt werden könnte[1]. — Fraglich muss es ferner bleiben, wie die רוח משפט Jes. 4, 4 aufzufassen sei (cf. p. 5). — Ferner ist Jes. 42, 1 nicht von einem religiös-sittlichen Verhalten des Knechtes Jahves die Rede, zu welchem ihn die רוח befähigen soll, sondern derselbe wird mit dem Geiste ausgerüstet, damit er seines Lehramtes unter den Völkern walten könne. — Und es kommt für uns alles darauf an, zwischen solchen Geisteswirkungen, welche religiös-ethischen Wert haben, und solchen, welche selbst ins Gebiet des religiös-Ethischen fallen, bestimmt zu unterscheiden cf. p. 11 f. — Dagegen erscheint der Geist als Princip der Religiosität und Sittlichkeit Ez. 36, 27[2]; Jes. 28, 6; 32, 15 ff., wozu Sach. 12, 10 verglichen werden kann. Dazu kommen noch die von Wendt nicht citierten Stellen Jes. 11, 2 und Ψ. 51, 13; 143, 10, welche beide letzteren für unsre Frage die bei weitem grösste Bedeutung haben, weil sie die Lehre vom Geiste in ihrer Beziehung auf das Leben des einzelnen Frommen zeigen.

Was bedeuten zunächst die Prophetenstellen, welche für die Endzeit weissagen, dass der Geist Recht und Gerechtigkeit im Volke und seinen Regenten schaffen werde? Sie bedeuten, dass die Propheten daran verzweifeln, mit ihrer Predigt das Volk zu bewegen, Jahves Willen zu tun; dass sie daher überzeugt sind, Gott selbst werde eingreifen müssen, um den idealen Zustand, den er fordert, selber zu schaffen. Das ideale Reich, in dem Frömmigkeit und Gerechtigkeit wohnen, kann daher kein Produkt der natürlichen Entwicklung des Volkes sein, sondern es kann nur durch eine Gottestat, durch ein Wunder, durch die Ausgiessung des göttlichen Geistes, zu Stande kommen. „Der Eindruck dieser Hindernisse war zugleich so gross, dass die Propheten die Erreichung des Zieles nur unter der Bedingung eines B r u c h e s in der Geschichte — — — verstellten“ (Ritschl, Rechtfertigung u. Versöhnung, II. 2. Aufl. Bonn 1882. p. 28). — Diese prophetischen Gedanken sind also allerdings eine Parallele zu den Anschauungen des Paulus. Paulus sowohl wie die Propheten schliessen aus ihrer Erfahrung von der Untüchtigkeit des Menschen resp. des Volkes zur Gerechtigkeit darauf, dass der wahrhaft Gott wohlgefällige Wandel nicht aus menschlicher Initiative hervorgehe, sondern ein Werk des göttlichen Geistes sei. — Indess

---

1) Diese Bemerkungen gelten auch gegen Gloël, a. a. O. p. 238, welcher hierin Wendt folgt. — Wendt selber citiert übrigens auf Seite 30 Ez. 11, 19 zum Beweise dafür, dass רוח und לב „eine nah verwandte Bedeutung haben“, und unterscheidet diese Bedeutung der רוח bestimmt von der רוח Gottes (a. a. O. p. 32). Auf Seite 153 scheint dann Wendt seine richtige Erklärung von Ez. 11, 19 vergessen zu haben. — Gloël überbietet freilich Wendts Missverständnis noch, indem er sogar Ez. 18, 30 f. die רוח חדשה, welche die s ü n d i g e n Israeliten sich e r w e r b e n sollen, mit der רוח י׳ verwechselt.

2) Nach Ez. 36, 27 ist auch Ez. 39, 29 auszulegen.

ist auch der Unterschied beider Gedankenreihen nicht zu verkennen. Die Propheten sprechen in diesen Behauptungen ihre unerschütterliche Ueberzeugung aus, es müsse sich das Ideal doch verwirklichen, trotz allem, was ihm einstweilen entgegensteht; und nur die Gerechtigkeit der Endzeit ist ihnen eine pneumatische. Für Paulus aber ist jede christliche Tat ein göttliches Rätsel und darum pneumatisch; und was er als Werk des Geistes bezeichnet, das ist dasjenige, dessen er selbst und seine Mitchristen in der Gegenwart schon sich erfreuen. Die Propheten also hoffen; Paulus besitzt. Die Prophetenstellen, namentlich die im Jesaja, sind also Paulo zwar verwandt, aber zugleich charakteristisch von ihm verschieden. Paulus steht ungleich höher [1]).

Viel näher steht der paulinischen Anschauung die Ueberzeugung, welche Ψ. 51, 13; 143, 10 ausgesprochen wird. Hier beten die frommen Dichter, durchdrungen von dem Gefühl, dass der Mensch, in Sünden empfangen und geboren (Ψ. 51, 7), in Gottes Gericht nicht bestehen könne (Ψ. 143, 2), um die Unterstützung durch Gottes heiligen und guten Geist. Der Schwache bittet um eine Kraft von oben. Dies ist wirklich eine Parallele zu paulinischen Gedanken, nur dass von diesen seufzenden Gebeten um Verleihung des Geistes die felsenfeste Ueberzeugung des Apostels, den Geist zu besitzen, bedeutend absticht. — Jedenfalls ist im höchsten Grade bemerkenswert, dass der in jenen Versen ausgesprochene Gedanke unter den Psalmen, welche doch so viele, Ψ. 51 und 143 ähnliche Gebete enthalten, nicht wieder vorkommt, — ein deutlicher Beweis für unsere These, dass dem Judentum die Frömmigkeit des gewöhnlichen Mannes im allgemeinen nichts mit der רוח gemein zu haben schien.

Nach diesen Bemerkungen sind wir im Stande, Wendts These zu prüfen, dass Paulus seine Lehre von den sittlich-religiösen Wirkungen des πνεῦμα aus dem A.T. übernommen habe. Die citierten A.T.lichen Stellen enthalten allerdings ähnliche Gedanken; so werden wir gegen Wendts Behauptung zunächst nichts einzuwenden haben. Allein es ist zu beachten, dass jene prophetischen Worte, in welchen das Herniederkommen des Geistes geweissagt wird, von Paulo weder citiert noch berührt werden; dasselbe gilt von Ψ. 51, 13; 143, 10. Ueberhaupt redet Paulus nicht einmal davon, dass die Geistesausgiessung durch die Propheten verheissen sei; und doch müsste man erwarten, dass er häufig auf diesen Punkt zu sprechen käme,

---

1) In Sach. 12, 10 wird nicht der dogmatische Satz ausgesprochen, dass der Geist „Flehen u. Gebet“ wirke; sondern für einen ganz bestimmten Fall wird gehofft, dass er an den verstockten Zeitgenossen dies wirken möge. Mit Stellen wie Rom. 8, 15. 26; Gal. 4, 6 (cf. Wendt a. a. O. p. 152 f.; Gloël a. a. O. p. 203 f.), an denen von ekstatischen Gebeten gesprochen wird, hat die Sach.stelle nur in sofern eine Aehnlichkeit, als beide, Sach. wie Paulus voraussetzen, dass der Geist Gebetsstimmung wirken könne. — Uebrigens fragt es sich sehr, ob die Uebersetzung: Flehen und Gebet (und nicht: Mitleid u. Erbarmen) richtig ist.

wenn diese Prophetensprüche so grosse Bedeutung für ihn gehabt hätten, dass sie ihm das Fundament einer für ihn so wichtigen Lehre geworden wären [1]. Aber der eigentliche Hauptgrund gegen Wendts Meinung ist der, dass derselben eine falsche Auffassung von der Gedankenbildung des Paulus überhaupt zu Grunde liegt. Die Theologie des grossen Apostels ist Ausdruck seiner Erfahrung, nicht seiner Lektüre. Das A.T. mochte ihm den einen oder den andern Gedanken nahelegen, ein Fundament seiner Lehre ist es nicht. Und nun diese lebendige Anschauung vom *πνεῦμα*, in welcher Paulus die tiefsten Tiefen seiner Ueberzeugung, seiner Erfahrung, uns enthüllt, die soll er auf Grund seiner Lektüre sich ersonnen haben? —

Ganz anders ist die Behauptung Pfleiderers (Urchristentum p. 257) zu beurteilen, dass die Lehre des Paulus in diesem Stücke teils auf seiner Erfahrung, teils auf hellenistischen Anschauungen beruhe. Hier handelt es sich nicht mehr um den Einfluss der Lektüre (obwol wir Pfleiderers Behauptung von dem grossen Einfluss des Weisheitsbuches auf Paulus nur in sehr eingeschränktem Sinne zugeben können), sondern um den der Erziehung und des täglichen Verkehrs. Da wir nun die Bedeutung dieser Faktoren für Paulus von vorn herein nicht abzuschätzen vermögen, so ist eine solche Annahme hellenistischen Einflusses durchaus nicht a limine abzuweisen, sondern ganz unbefangen zu prüfen. In unserm Falle handelt es sich um das Verhältnis der *πνεῦμα*-Lehre des Paulus zu der des Weisheitsbuches, in welchem nach Pfleiderers Angabe geschildert wird, „dass die göttliche Weisheit oder der heilige Geist aus der Höhe die Seelen, in welchen sie ihre bleibende Wohnung finde, zu Freunden Gottes und Propheten mache, mit allem Wissen und aller Tugend ausstatte und selbst des ewigen Lebens teilhaftig mache (vergl. B. d. Weisheit, capp. 7. 8. 9)“. Die Aehnlichkeit dieser Gedankenreihen mit paulinischen hat etwas Frappierendes; aber sie ist doch wesentlich in der Form begründet. Die Sachen sind ganz verschiedene.

Paulus g l a u b t an den göttlichen Geist, weil er ihn erfahren hat; das apokryphische Buch s p e k u l i e r t über die Weisheit und kombiniert dieselbe mit der ganz abgeblassten, aus der Tradition entnommenen, Vorstellung vom Geiste Gottes. Für jenen ist der Geist die G o t t e s k r a f t, die ihn im innersten Wesen umwandelt; für dieses ist die Weisheit die L e h r e r i n, die über Gottes Wege unterweist 7, 22; 8, 9; 9, 10 f.; 10, 10. Weisheit l e r n t der Mensch; der Geist e r g r e i f t ihn. — Alle Aussagen beider, so ähnlich sie scheinen mögen, haben also einen ganz verschiedenen Sinn.

Die Weisheit stattet mit allen Tugenden aus, denn aus ihrer B e l e h r u n g entspringen sie (6, 17 ff.; 8, 7). Auch der Geist ver-

---

1) Die Stelle Eph. 1, 13 rechnen wir zur deuteropaulinischen Litteratur. Die Sache selbst wird natürlich, ob man diesem Urteil zustimme oder nicht, durchaus nicht verändert.

leiht alle Tugenden, aber weil er sie als eine **Kraft** Gottes im Menschen wirkt.

Die Weisheit bewahrt durch ihre Belehrung den Gerechten unsträflich (10, 5. 13); der Geist wirkt in dem früheren Sünder einen Kampf gegen das Fleisch.

Die Weisheit macht zu Freunden Gottes, „denn nichts liebet Gott als den, der mit der Weisheit vertraut ist“ (7, 28 cf. 4, 10; 7, 14; 9, 12); der Geist aber wird dem geschenkt, der die erwählende Liebe Gottes im Glauben aufnimmt.

Die „Unsterblichkeit“ ist der Lohn für ein in Weisheit geführtes Leben, „denn gute Bestrebungen bringen gute Früchte hervor“ (3, 15 cf. 1, 15; 2, 22; 3, 5; 3, 14; 5, 15 f.; 8, 13. 17; 10, 17); der Geist ist die Kraft eines neuen ewigen Lebens.

Woher die Verschiedenheit?

Paulus ist der Apostel Jesu Christi, der bezeugt, was er erfahren; der Verfasser des Weisheitsbuches dagegen ein Religionsphilosoph, nicht unberührt von griechischer Philosophie, dessen Spekulation im wesentlichen auf moralistischer Grundlage ruht und nur wenig durch eine aus ernster Frömmigkeit hervorgehende religiöse Betrachtungsweise alteriert ist (z. B. 7, 7, bes. 8, 21: Gott verleiht die Weisheit; 9, 9—18); also eine Lehrweise, welche etwa derjenigen der Patr. Apost. kongenial ist, von letzterer nur unterschieden durch eine spekulative Haltung.

Die Aussagen des Paulus und der Sap. Sal. sind also keineswegs artverwandt. Daher ist ein Entlehnen des Paulus aus solchen Gedankenreihen sehr unwahrscheinlich; und grade der Punkt, an welchem bei Paulus der Ansatz zu einer religiösen Spekulation auf unsrem Gebiete sich zeigt (cf. p. 88), — ich meine den Gedanken vom Geiste als einem Princip eines überirdischen verborgenen Daseins, — findet sich im Buche der Weisheit nicht. Wäre es nun so, dass wir für Pauli Lehre vom Geiste gar keine Erklärung wüssten, so dürften wir dennoch vielleicht vermuten, dass Paulus an den von jüdisch-hellenistischer Spekulation ausgebildeten Begriff der Weisheit angeknüpft und derselben ein so ganz anderes Gepräge gegeben hätte, so dass er „aus theosophischen Ideen religiöse Realitäten von konkretem, greifbar fasslichem Inhalt und gemütlicher Motivationskraft gemacht“ hätte (Pfleiderer, Urchristentum, p. 258). Da wir aber seine Anschauung vom Geiste genügend aus der des Urchristentums erklären können, so nötigt uns zu dieser Annahme nichts.

Wir werden also Wendt wie Pfleiderer gegenüber die wesentliche Originalität des Paulus in dieser Lehre behaupten müssen [1]). Unsere Entscheidung ist: die Vorstellung vom πνεῦμα als einer Wunder wirkenden Macht hat Paulus vorgefunden; auf Grund seiner Er-

1) Auch den von Pfleiderer früher (Paulinismus p. 202 ff.) angestellten Ableitungsversuch der paulinischen πνεῦμα-Lehre aus der Lehre vom Christus können wir nicht billigen cf. p. 92.

fahrung aber, nach welcher ihm der Christenmensch selbst das grösste Wunder zu sein schien, hat er in durchaus origineller Weise das Christenleben als Wirkung des πνεῦμα bezeichnet.

Die Originalität des Paulus bestätigt sich durchaus, wenn wir seiner πνεῦμα-Auffassung die des Judentums, soweit dasselbe aus „der palästinensisch-jüdischen Litteratur“ zu erkennen ist, gegenüber stellen. Dort wird selbstverständlich die Weissagung der Propheten wiederholt, dass die Gerechtigkeit der Endzeit und ihres Königs ein Werk des göttlichen Geistes sein werde (cf. Hen. 49, 3 f.; 62, 2; Psalm. Sal. 17, 42; 18, 8; Jubil. 1; Test. Juda 24; Levi 18). Der Geist wird ferner als die Kraft des himmlischen Reiches gedacht: „im Geiste des Glaubens, der Weisheit, der Geduld, der Barmherzigkeit, des Rechtes, des Friedens, der Güte“ rühmen die Engel die Grosstaten des Höchsten vor seinem Throne (Hen. 61, 11). Es ist also eine im Judentume vorkommende Meinung, dass der Geist auch sittliche und religiöse Wirkungen haben könne, ja dass die höchste Frömmigkeit und Sittlichkeit, wie sie jetzt die Engel und einst die Teilnehmer der messianischen Herrlichkeit haben, vom Geiste gegeben werde. Aber das eigene fromme Leben leitet man nicht vom Geiste ab. Der gewöhnliche Wandel eines Menschen macht nicht den Eindruck, dass er übernatürlichen Ursprungs sei. Auch der Täufer beurteilt die „Umkehr“, zu welcher er aufruft, nicht als eine pneumatische; er weiss es wohl, dass er nichts weiter tun kann, als mit Wasser taufen. Aber der Kommende, der wird mit Geist und Feuer taufen; d. h. er wird in Geistesmacht die Sünden Israels ausbrennen und dadurch die wahre Reinigung bringen.

Anders könnte man vielleicht über die Originalität des Paulus in unsrer Frage urteilen, wenn man die XII. Test. vergleicht, und zwar auch diejenigen Stücke, welche nach der Analyse Schnapps (Schnapp, Testamente der 12 Patriarchen, Halle 1884) dem christlichen Bearbeiter jedenfalls nicht angehören. Hier wird eine Vorstellung ausgesprochen, ähnlich derjenigen, welche im Pastor Hermae vorliegt. Der phantastische Verfasser sieht überall gute und böse Geister wirken. Wie sich das Judentum überhaupt Himmel und Erde von Geistern angefüllt denkt, welchen die mannigfachsten Funktionen zukommen, und die von den Engeln nicht deutlich unterschieden werden, so leitet der Verfasser der XII. Test. jede Tat, jeden Entschluss, jeden Gedanken eines Menschen von Geistern ab. Selbst die 7 Hauptsinne des Menschen denkt er sich als Geister cf. Rub. 2. Obwohl ungleich mehr für die bösen Geister interessiert, von denen seine Phantasie offenbar viel mehr angezogen wird, spricht er doch auch an einigen Stellen (Sim. 2; Benj. 4. 8. cf. Juda 20) von dem Gutes wirkenden „Geiste der Wahrheit“, der von Gott ausgeht, und (Sim. 4, nach Gen. 41, 38) auch „Geist Gottes“ genannt wird. Der ganzen phantastischen Vorstellung liegt nichts weiter zu Grunde, als die Beobachtung, dass die Leidenschaften der Menschen und ebenso

ihr Gewissen (denn das ist „der Geist der Wahrheit“) eine gewisse Macht über denjenigen besitzen, der ihnen folgt. Wir werden wohl nicht zu hart urteilen, wenn wir aus solchen Vorstellungen mehr auf die Phantasie, als auf das religiöse Leben des Verfassers schliessen und denselben also jeden religiösen Wert absprechen. Die πνεῦμα-Lehre des Paulus, welche die religiösen Erfahrungen des Apostels wiedergiebt, ist also auch gegenüber derartigen jüdischen Meinungen, welche gewiss sehr verbreitet waren, durchaus selbstständig.

Von einer andern Seite greift Gloël (a. a. O. p. 238 ff.) die Originalität des Paulus an, indem er behauptet, wir dürften überzeugt sein, „dass auch in dem grundlegenden Zeugnis des Herrn und seiner ersten Apostel eine Würdigung der sittlich bestimmenden Wirksamkeit des Geistes nicht gefehlt hat“.

Gloël will zwar mit dieser Behauptung die „innere Selbstständigkeit der paulinischen Anschauungen“ nicht bestreiten, als deren Quelle auch er die Erfahrung des Apostels ansieht (p. 241). Indess stand Paulus mit solchen Aussagen in seiner Zeit keineswegs allein. Der Herr selbst und das Zeugnis der Apostel waren ihm vorausgegangen.

Zum Beweise für diese Behauptung citiert Gloël Joh., I. Pt. und die Apostelgeschichte. Ueber die Acta haben wir schon vorher gesprochen und gesehen, dass diese Schrift keineswegs das Christenleben als solches für eine Wirkung des Geistes ausgiebt (cf. p. 6 f.). Wir kommen daher auf diese Quelle hier nicht wieder zurück. — Auch der Hinweis Gloëls auf den ἁγιασμὸς πνεύματος I. Pt. 1, 2, — übrigens die einzige Stelle aus dem I. Pt.briefe, welche hier in Betracht kommen kann, — bedarf kaum der Besprechung, da es nicht deutlich ist, an was für Wirkungen des Geistes der Verfasser des Briefes denkt. Sollte aber auch, was Gloël anzunehmen geneigt ist, und was wir auch unsrerseits für möglich halten, das πνεῦμα hier als die das Christenleben setzende Macht gedacht sein, so würde sich doch die Frage erheben, ob nicht vielmehr der I. Pt.brief hierin von Paulus abhängig sei. — Dies Letztere gilt auch für das Joh. ev. Es ist wahr, Joh. 3, 5. 6 u. a. bieten Analogieen zu paulinischen Gedanken. Nun ist es aber höchst bemerkenswert, dass in der Predigt des Herrn nach den Synoptikern derartige Aussagen gänzlich fehlen (zu Lc. 9, 55 cf. die Codices; zu Lc. 11, 13 cf. Mt. 7, 11). Schon dieser Umstand, welchen Gloël zu ignorieren scheint, legt die Frage sehr nahe, ob nicht vielmehr diese πνεῦμα-Lehre dem Verfasser des Joh.evangeliums und nicht dem historischen Jesus zuzuschreiben sei. Sehen wir uns nun die entscheidende Stelle Joh. 3 genauer an und fragen wir, ob das dort geschilderte Verfahren des Herrn Nikodemus gegenüber dem synoptischen Jesusbilde entspreche, so müssen wir entschieden antworten: Nein, so wie Christus hier dem Juden gegenüber reden soll, so hat der synoptische Jesus nie gesprochen. Dieser predigt, damit man ihn verstehe; jener aber redet so, dass der Jude ihn gar nicht verstehen kann. Denn von der Bedeutung

des göttlichen Geistes für die Neugeburt des Menschen kann man nur zu demjenigen sprechen, welcher dieselben Erfahrungen an sich selber schon gemacht hat. Das sind Sätze, die in der Brust des Christen ihren Widerhall finden, die ihren tiefen Sinn haben für das vorgeschrittene Verständnis einer christlichen Gemeinde, die aber dem *ἰδιώτης* unverständlich bleiben müssen. So schreibt der Evangelist, aber so predigt nicht der Herr. —

Doch auch abgesehn hievon befinden wir uns Gloël gegenüber in einem weitgehenden Dissensus. Die Frage, ob in der dem Paulus analogen *πνεῦμα*-Lehre des I. Pt.briefes und des Joh.evangeliums paulinischer Einfluss sich zu erkennen gebe, lehnt Gloël ab, indem er „im Hinblick auf die in gleicher Richtung liegenden alttestamentlichen Aussagen die Zurückführung der gekennzeichneten Spuren auf paulinische Einflüsse als entbehrlich“ bezeichnet (p. 240). Er meint also, dass eine *πνεῦμα*-Lehre wie die des Paulus nicht grade etwas sehr Originelles gewesen sei. „Es fehlte doch für dieselbe auch im A.T. nicht an Anknüpfungspunkten“ (p. 237). Denn es gehörte ja „zu den wesentlichen Stücken der prophetischen Erwartung ohne Zweifel die Hoffnung, die in Ezech. 36 so unzweideutigen Ausdruck gefunden hat“ (p. 240). Gloël wiederholt also trotz seines Hinweises auf die Erfahrung des Paulus die Wendtsche Behauptung von dem Einflusse des A.T. auf diese paulinische Lehre. Leider hat er nicht hinzugefügt, wie es zu denken sei, dass Paulus einerseits in diesen Aussagen Selbstständigkeit zeige (p. 241), andrerseits doch an das A.T. „anknüpfe“ (p. 237). Ich bedaure, dass Gloël grade diese Frage, welche ich für eine der wichtigsten in diesem locus halte, nicht mit derselben Ausführlichkeit besprochen hat, wie andere, vielleicht weniger wesentliche. Meint Gloël vielleicht, diese Lehre des Paulus sei, weil im A.T. enthalten, im Judentum verbreitet gewesen? Das wäre entschieden falsch cf. p. 8—10. — Oder denkt Gloël sich die Entstehung dieser Lehre im Geiste des Paulus vielleicht so, dass der Apostel seine Erfahrungen von einer gewaltigen göttlichen Macht, die ihn ganz erfüllte, heiligte, erneute und befreite, erst recht verstand, als er diese Erfahrungen mit jener prophetischen Weissagung kombinierte und also in ihnen das Walten des göttlichen Geistes erkannte? Ich würde freilich auch die Richtigkeit einer solchen Konstruktion sehr bezweifeln: denn dem Apostel ist der Geist eine Anschauung, so deutlich, so vertraut, dass er nicht A.T.licher Reminiscenzen bedurfte, um sich zu sagen: diese Macht in mir, die mich über mich selbst erhebt, die mich zu einer neuen Kreatur umgeschaffen hat und täglich neu umschafft, diese Macht kann nur der Geist sein [1]). Der Grund dieser Unklarheit bei Gloël

1) Ich halte also dafür, dass hier wirklich die Erfüllung einer A.T.lichen Weissagung vorliegt, und zwar eine solche, welche ganz in demselben Sinne eingetroffen ist, in welchem sie ursprünglich gemeint war. Ganz unabhängig von den Propheten hat Paulus erfahren und bekannt,

ist der, dass er niemals die Frage aufwirft, warum Paulus denn grade das *πνεῦμα* als die alle jene Erfahrungen setzende Kraft bezeichnet habe. Dieses Problem, welches wir oben zu beantworten suchten, das eigentliche Hauptproblem der biblischen Theologie in dem ganzen locus, hat Gloël nicht erkannt, und daher auch die hohe Originalität des Paulus nicht würdigen können. Ich fürchte aber, dass, wo dieses Problem nicht gesehen und richtig beantwortet wird, die *πνεῦμα*-Lehre des Apostels doch im letzten Grunde unverstanden bleibt. — Dem Apostel war sein Leben ein Rätsel, dessen Lösung ihm seine *πνεῦμα*-Lehre ward; uns ist die *πνεῦμα*-Lehre des Apostels ein Rätsel, dessen Lösung sein Leben und nur sein Leben sein kann. —

3. Nun ist nicht zu verkennen, dass die beiden grossen Gebiete, in welchen bei Paulus schon jetzt der göttliche Geist sich wirksam erweist, ursprünglich sehr disparater Natur sind (cf Harnack, Dogmengesch. I. 2. Aufl. p. 47. A. 1). Das Christenleben und die Charismen haben zunächst nichts weiter gemeinsam, als dass sie nach Pauli Anschauung beide überweltlichen Ursprungs sind. Indess empfindet der Apostel diese Verschiedenheit nicht. „Noch lagen »Geist« und »Geist« ineinander". Das ist nicht wunderbar. Denn auch jene besonderen Gaben sind für Paulus ja Funktionen von ethischer Bedeutung; und vergessen wir nicht, dass auch für die urapostolische Anschauung die Grenze des Uebernatürlichen und Natürlichen der Natur der Sache nach nicht immer scharf gezogen werden konnte. Für Paulus aber sind die Wundergaben nur eine besondere Wirkung desselben Geistes, welcher zugleich in allen Christen und zu jeder Zeit wunderbar wirksam ist. Wie wenig von Paulus zwischen beiden Arten von Geisteserscheinungen eine feste Grenze gezogen wird, erkennt man z. B. aus Rom. 12, 6 ff., wo der Apostel von einer Aufzählung der christlichen Charismen zu einer Aufzählung der christlichen Tugenden übergeht; für ihn sind eben auch die letzteren, die sich ja ebenso wie jene bei den Einzelnen in verschiedener Weise offenbaren, „Gnadengaben" I. Kor. 7, 7. Sehr häufig ist daher, wenn Paulus vom *πνεῦμα* redet, gar nicht zu sagen, an welche dieser beiden Klassen von Geisteswirkungen er denkt. Die Weisheit z. B., von welcher Paulus I. Kor. 1, 24; 2, 6 ff. spricht, ist eine Weisheit, die allen Christen gegeben ist, und doch zugleich wieder die besondere Weisheit, welcher der Apostel sich erfreut [1]).

---

was sie geweissagt hatten. Nach Gloël wäre es doch nur eine von Menschenwitz zurechtgemachte Erfüllung wie II. Reg. 9, 25 f.

1) Den „innigen Zusammenhang zwischen der religiös-erhebenden und der in Charismen sich betätigenden Wirksamkeit des Geistes" betont auch Gloël a. a. O. p. 355 f. Er weist hin auf die *πίστις* I. Kor. 13, 2, welche doch „im Heilsglauben ihre tiefsten Wurzeln" hat u. a. Wenn Gloël indess die Behauptung wagt, dass „die Ausstattung des Christen mit Gnadengaben" „durchaus mit Rücksicht auf den sittlichen Beruf" ge-

Wenn daher Paulus von dem Geiste als Bürgen der christlichen Hoffnung redet, so denkt er vielfach dabei an den Geist als Princip des Christenwandels. Dieser Gedanke kann doppelt gewandt werden. Entweder wird aus dem frohen Gefühl des faktisch vorhandenen Geisteswandels geschlossen, dass nun auch das ewige Leben desselben Geistes Gabe sein wird (so Rom. 8, 11. 14—17, cf. Rom. 6, 22; II. Kor. 1, 22; 5, 5); oder der Gedanke erhält eine mahnende Spitze: Nur wer im Geiste wandelt, wird im Geiste das Leben haben Gal. 6, 8; Rom. 8, 12 f. Hier werden also der christliche Wandel und das ewige Leben als zwei verschiedene Wirkungen des Geistes gedacht sein, welche aber in einem organischen Zusammenhang zu einander stehen. Die Folge des Geisteswandels ist ebenso sicher und natürlich ewiges Leben, wie aus dem Samen die Frucht hervorgeht. Dass nun eine solche Würdigung des christlichen Wandels specifisch paulinisch sei, ist nach dem Obigen (cf. p. 71 ff.) selbstverständlich. Indessen würde Paulus doch wesentlich im Rahmen der altchristlichen Betrachtungsweise geblieben sein, indem er das eigentliche Gut des messianischen Reiches die *ζωὴ αἰώνιος*, für zukünftig hält (cf. Rom. 2, 7; 5, 21; 6, 22 f.; Gal. 6, 8; II. Kor. 5, 4; Phil. 4, 3) und nur gewisse Wirkungen des Geistes kennt, welche schon in der Gegenwart die Vorzeichen des Kommenden sind und die Herrlichkeit desselben im voraus ahnen lassen. Neben dieser auch bei Paulus ganz geläufigen Betrachtungsweise findet sich aber doch auch schon bei ihm die andere, wonach das „Leben" schon jetzt ein Besitz der Christen geworden ist. Wir müssen untersuchen, in welchem Sinne Paulus, namentlich Rom. 8, 10 und Gal. 5,25, von dem gegenwärtigen geistgewirkten „Leben" der Christen redet.

Nun geht es nicht an, mit Wendt (a. a. O. p. 146 f.) diesen Begriff in zwei Teile zu zerschneiden und zu behaupten, dass das *πνεῦμα τῆς ζωῆς* „entweder die Kraft übernatürlichen Lebens im himmlischen Daseinszustande oder die Kraft sittlichen Wirkens während des irdischen Lebens" (p. 147) sei, also dem Menschen der Gegenwart das Leben nur im Sinne der sittlichen Kraft zuzuschreiben. Denn wenn Paulus von dem „Leben" spricht, so fasst er in diesem Ausdrucke alle Güter des messianischen Reiches zusammen. „Leben" ist auch ihm „der Inbegriff göttlichen Segens und göttlicher Verheissung" (Cremer a. a. O. p. 393), das Heilsgut (cf. Rom. 6, 23; 8, 2; Phil. 2, 16; II. Kor. 2, 16 u. a.). Schreibt er also den Christen der Gegenwart das „Leben" zu, so werden wir erwarten, dass er damit nicht nur die ethischen Kräfte, sondern zugleich ein jetzt noch unter der Hülle des irdischen Leibes verborgenes, aber reales, gött-

---

schehe, „den der im Geist Wandelnde in der Gemeinde empfängt" (a. a. O. p. 357), so wird sich diese dem Reformationszeitalter angehörende Glaubensmeinung kaum aus Paulo erweisen lassen. Für Paulus ist nur der Satz richtig, dass man mit einem *χάρισμα* auch einen Beruf empfange, aber nicht seine Umkehrung.

liches Leben meint, welches der Vernichtung durch den Tod seiner Natur nach nicht anheimfallen kann.

Diese Vermutung bestätigt zunächst Rom. 6, 4—8. Pfleiderer (Paulinismus p. 194 f.) hat Weiss (Meyer-Weiss zur Stelle und Weiss, bibl. Theologie p. 333. A. 12) gegenüber das fut. *ἐσόμεϑα* v. 5, sowie *συζήσομεν* v. 8 von dem zukünftigen ewigen Leben verstehen wollen. Nun lässt sich allerdings das fut. v. 5 auch als logisches fut. fassen. Dies scheint mir aber v. 8 ausgeschlossen zu sein. Wenn das *καὶ συζήσομεν* der Inhalt einer Ueberzeugung sein soll, welche mit logischer Notwendigkeit aus dem *ἀποϑανεῖν σὺν Χριστῷ* folgt, so ist der Ausdruck ‚*πιστεύειν*' für eine so gewonnene Ueberzeugung sehr auffallend. Dazu kommt, dass das *συζῆν* v. 8 nach v. 9 f. als ein unvergängliches Leben gedacht wurde, was doch, wenn *συζήσομεν* logisches fut. ist, durch nichts angezeigt wäre. Daher scheint mir die Fassung Pfleiderers entschieden den Vorzug zu verdienen. Nun wendet Weiss mit scheinbarem Rechte ein, dass *συζήσομεν* „nach dem Vorhergehenden und Folgenden (11) von der ethischen Teilnahme an dem neuen immerwährenden Leben Christi zu fassen" sei. Es ist allerdings zuzugeben, dass der Kontext wesentlich von dem ethischen Leben der Christen spricht, wofür ja auch das v. 1 aufgestellte Problem Zeugnis ablegt. Wie ist diese Schwierigkeit zu heben? . Mir scheint, nur so: für Paulus sind das Leben der Christen im neuen pneumatischen Daseinszustande und das neue sittliche Leben nicht verschiedene Dinge, sondern der Begriff *ζωή* umfasst beides zugleich. Daher kann der Apostel in demselben Zusammenhang unter *ζωή* einmal mehr an das sittliche Leben und dann mehr an den neuen Daseinszustand denken. — So ist auch Rom. 8, 2 dem *νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς* der *νόμος τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ ϑανάτου* gegenübergestellt, d. h. dem Gesetze einer Leben schaffenden Macht das Gesetz zweier in Sünde und Tod verstrickenden Mächte, also schliesslich dem Leben Sünde und Tod. Auch hier bedeutet also „Leben" zugleich das der Sünde und das dem Tod Entgegengesetzte. Das „neue Leben" der Christen also ist wie Jesu Christi Auferstehungsleben, an welchem sie teil nehmen (*ὁμοίωμα τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ* 6, 5), nicht nur als ein neuer Wandel, sondern zugleich als eine neue Daseinsform zu verstehen. Ebenso ist Rom. 8, 10, wo die ethische Fassung durch den Kontext verboten wird, keineswegs von einem zukünftigen Besitze, auch nicht von der Anticipation eines zukünftigen Besitzes die Rede. Erst im Nachsatze v. 11 wird von einer noch ausstehenden Hoffnung gesprochen: der *ζωοποίησις* der Leiber. Der Geist der Christen aber ist schon jetzt Leben, und von einer zukünftigen *ζωοποίησις* desselben kann nicht mehr die Rede sein. „Also haben wir in unserm Vers direkt den bedeutsamen Gedanken, dass die *ζωὴ αἰώνιος*[1]) schon

1) Dieser Ausdruck ist nicht ganz genau, da dieselbe bei Paulus

im diesseitigen Christenleben als zunächst noch innerer Besitz des Geistes vorhanden sei" (Pfleiderer, Paulinismus p. 206).

Diese Tatsache ist nun für Paulus zwar zunächst eine Glaubenstatsache, *μὴ βλεπόμενον*. Aber ich zweifle, ob es genügt, nur von einem „ideellen Besitz des ewigen Lebens" zu sprechen und das gegenwärtige „Leben" der Christen schliesslich doch nur als das ethische aufzufassen (Pfleiderer, a. a. O. p. 196 ff.) [1]. Dagegen spricht vor allem II. Kor. 4, 10. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass die *νέκρωσις τοῦ Ἰησοῦ* v. 10 und das *εἰς θάνατον παραδίδοσθαι* v. 11 zusammenfasst, was v. 8 als *θλίβεσθαι, ἀπορεῖσθαι* u. s. w. beschrieben wird, „die stete Aufreibung seines Leibeslebens durch äussere Verfolgungen und körperliche Krankheit" (Pfleiderer, a. a. O. p. 204). Dann aber sind wir gezwungen, die Verben der Nachsätze v. 10 und v. 11 auf das *οὐ στενοχωρεῖσθαι* u. s. w. von v. 8. 9 zu beziehen: die stete Bewahrung seines Leibeslebens durch die Lebenskraft Jesu. Für diese Deutung spricht vor allem, dass das *σῶμα*, von dem die Rede ist, mit *σάρξ* vertauscht werden kann (v. 11), was bei Pfleiderers Annahme, Paulus spreche von der einstigen Auferweckung des Leibes, nicht zu erklären wäre; denn an der *σάρξ* zeigt sich in der Auferweckung des Leibes die Lebenskraft Jesu nicht: das natürliche Schicksal der *σάρξ* wird durch die letztere nicht alteriert (gegen Pfleiderer a. a. O. p. 205). In den steten Bedrängnissen, welche seinen Leib aufreiben, erfährt er also den Tod Jesu (cf. 1, 9 f.), aber darin, dass er trotzdem nicht stirbt, sondern sein Leib erhalten bleibt, sieht er die Kraft Jesu und seines Lebens, das in ihm ist, wirksam. „Es dünkt ihm ein Wunder, dass er in seiner Schwachheit also leistungsfähig ist und einen Ueberschwang von Kraft betätigt. Dies ist ihm ein Beweis für das Walten des Lebens Jesu, dessen todesüberwindende Macht in seinem Wandel und Wesen kund wird". (Heinrici, das 2. Sendschreiben des Apostel Paulus an die Korinthier, Berlin 1887, p. 222 f.; cf. auch Lüdemann a. a. O. p. 145). Für den Apostel ist also die Behauptung, schon in der Gegenwart die *ζωὴ Ἰησοῦ* zu besitzen, nicht eine Anticipation, ein kühner Gedanke, in welchem er für einen Augenblick schon im Besitze dessen sich selig weiss, was doch in Wirklichkeit erst die Parusie bescheert, sondern der Besitz dieser *ζωὴ Ἰησοῦ* ist ihm eine Realität, deren Wirksamkeit er an sich täglich erfahren darf! In direkter Analogie zu II. Kor. 4, 7 ff. steht es, wenn Paulus II. Kor. 13, 3 ff. ein „Leben mit Christo aus Gotteskraft" zu besitzen überzeugt ist, welches sich in seinem Auftreten der Gemeinde gegenüber als Leben in machtvoller Wirksamkeit erweisen

---

stets in der Zukunft liegt; indess ist die Sache auch m. E. unzweifelhaft richtig.

1) Klarer als Pfleiderer äussert sich über diesen Punkt Gloël a. a. O, p. 188 ff., welcher mit uns in der Behauptung: „in der Gegenwart aber besitzt der Christ das göttliche Leben als inneres Gut", völlig zusammentrifft.

wird. Hier ist also die ζωὴ σὺν Χριστῷ auf die Machttätigkeit im Apostolate zu beziehen. — Ebenso ist nun auch das „Leben" zugleich ein Erfülltwerden mit sittlichen Kräften, welchen ein sittlicher Wandel entsprechen soll. Die Christen, welche ihr Fleisch gekreuzigt und im Geiste ein neues Leben erhalten haben, so dass sie nun „im Geiste leben" und „sind" (Gal. 5, 25; Rom. 8, 9), sollen auch im Geiste wandeln Gal. 5, 24 f. Aus der καινότης ζωῆς soll folgen ein ἐν καινότητι ζωῆς περιπατεῖν Rom. 6, 4. „Was im Principe vollzogen ist, ist im einzelnen eine zu vollziehende Aufgabe" (Ritschl, Altkath. Kirche. 2. Aufl. p. 100).

Nun wird dies „Leben" viel häufiger von Paulo als Gegenstand der christlichen Hoffnung bezeichnet, und charakteristisch für ihn ist es, dass er Rom. 6, 8 die καινότης ζωῆς, von welcher er noch eben (so sicher 6, 4) als einer gegenwärtigen gesprochen hat, jetzt, einige Verse später, als ein Hoffnungsgut betrachtet. Für Paulus also ist „das Leben" schon vorhanden, und doch eigentlich noch zukünftig, gegenwärtig und doch schliesslich noch nicht ganz verwirklicht. Man wird in dieser Doppelseite des Begriffes überhaupt eine charakteristische Wiedergabe der Stimmung des apostolischen Zeitalters sehen müssen, einer Stimmung, welche auch die paulinischen Briefe durchzieht, und deren Einfluss auf die Begriffsbildung des Apostels ungemein gross ist (cf. die weiteren Darlegungen bei Ritschl, a. a. O. p. 96 f., bei Pfleiderer a. a. O. 225 f.). Um nur ein Beispiel zu bringen: derselbe Mann steht in der innigsten Verbindung mit Christo, so dass Christus in ihm lebt, und er in Christo; und derselbe Mann fühlt sich doch wie durch eine Schranke von ihm getrennt: ὅτι ἐνδημοῦντες ἐν τῷ σώματι ἐκδημοῦμεν ἀπὸ τοῦ κυρίου II. Kor. 5, 6. Auch hier ist es dasselbe, wodurch die volle Verwirklichung der pneumatischen ζωὴ noch aufgehalten wird. Der Geist ist zwar schon Leben, aber noch befindet er sich in einem Gefässe, das ihm so wenig entspricht; der Geist, der Leben ist, ist noch vereinigt mit dem Fleischesleibe, welcher dem Tode anheim fällt; das eigentliche Organ des Geistes, der pneumatische Leib, ist noch nicht angezogen. Das einstige Leben, so dürfen wir aus paulinischen Analogieen schliessen, wird sich zum jetzigen verhalten, wie die ἀποκάλυψις zu dem verborgenen Besitz. (Das Wort aus Rom. 8, 19, cf. Col. 3, 1—4.) — Von hier aus fällt noch ein besonderes Licht auf solche Aeusserungen: der Christ sei eine καινὴ κτίσις II. Kor. 5, 17 u. a. Hat doch der Schöpfergott in ihm nicht nur einen neuen Wandel, sondern zugleich ein neues, der Welt noch verborgenes, Leben gezeugt!

In dieser, bei Paulo zwar keinen breiten Raum einnehmenden, aber doch vorkommenden, und die Spitze seiner Ausführungen über Geisteswirkungen darstellenden Spekulation von der ζωὴ fasst der Apostel alles zusammen, was er vom Geiste ableiten kann: den neuen Daseinszustand, die ethischen Kräfte, die Charismen. Der Christ hat das πνεῦμα, das heisst nun: der Christ hat die ζωή, das Heilsgut.

In diesem Gedanken entfernt sich Paulus am weitesten von dem Boden, von dem er ausgegangen war: dort war der Geist nur die Macht, welche bestimmte Wunder wirkt und grösserer Wunder Bürge ist; bei Paulo ist der gegenwärtige Geistesbesitz, τὸ πνεῦμα τῆς ζωῆς, alles, was der Christ in Zeit und Ewigkeit erhält. — Indess ist zu betonen, dass diese Aussage des Paulus, nach welcher die ζωὴ schon gegenwärtig ist, nicht die gewöhnliche ist. Einem Späteren und vielleicht Grösseren war es vorbehalten, diesen paulinischen Gedanken in die Mitte eines Systems zu stellen.

4. Zu dieser πνεῦμα-Lehre unsers Apostels ist nun eine beachtenswerte Parallele seine Lehre von Christo. Alle Arten der Wirkungen des πνεῦμα erscheinen an anderen Stellen als Wirkungen Christi selbst; weshalb wir im Obigen schon hie und da die Aussagen von Christo zur Erklärung der Geisteslehre verwenden konnten.

Das verborgene pneumatische Leben, welches der Apostel schon für die Gegenwart behauptet, ist ein Zusammenwachsen mit Christo durch das Gleichbild seines Auferstehungslebens Rom. 6, 5. Das zukünftige „ewige Leben“ ist ein Leben mit Christo, in Christo (Phil. 1, 23; Rom. 6, 8; 6, 23), durch ihn beschafft, nur in der Gemeinschaft mit ihm zu erwerben (Rom. 5, 17—21; I. Kor. 15, 22, cf. auch Rom. 8, 2; 6, 11), ist Christus Col. 3, 4; Phil. 1, 21. In Christo wird der Mensch eine neue Kreatur II. Kor. 5, 17.

Auch seine eigentümliche pneumatische Begabung leitet der Apostel von Christo ab: seine Gesichte und Offenbarungen II. Kor. 12, 1, seine Wirksamkeit als Apostel I. Kor. 3, 5; Gal. 1, 1. Seine Autorität gegenüber der Gemeinde ruht auf dem Leben, welches er mit Christo lebt II. Kor. 13, 4. In seinen Worten redet Christus, daher ihre Macht II. Kor. 13, 3. Die Versammlung der Gemeinde und des Apostels, von der I. Kor. 5, 4 spricht, und welche über den Blutschänder ein Urteil fällt, das Menschenmacht nicht zu vollstrecken vermöchte, versammelt sich sammt der Kraft des Herrn Jesus. Durch ihn hat Christus gewirkt zum Gehorsam der Heiden in Wort und Tat, in Macht von Zeichen und Wundern Rom. 15, 18 f. Die Fülle des Segens Christi vermag er den Römern zu bringen Rom. 15, 29. Christus ist für ihn Gottes Kraft und Gottes Weisheit I. Kor 1, 24. In ihm vermag er alles Phil. 4, 13.

Ebenso können alle Kräfte zu sittlichem und religiösem Wandel wie vom Geiste so auch von Christo abgeleitet und alle Handlungen, Stimmungen und Erlebnisse des Christen zu Christo in Beziehung gesetzt werden. Christus ist das Lebenselement, in welchem der Christ lebt. Der Christen Berufung und Bewahrung, Vertrauen und Hoffnung, Trost und Erquickung, Freude und Frieden, Ruhm und Sieg, Freiheit und Vollkommenheit, Tod und Leben, Liebe zu Gott und zu den Brüdern, alles ist „in Christo“, „im Herrn“. (Belege z. T. bei Pfleiderer a. a. O. p. 197.) Die „Gemeinschaft mit Christo“

I. Kor. 1, 9 ist das, was alle Christen mit einander zu einem Leibe verbindet Rom. 12, 5, was alle Unterschiede, welche sie sonst trennen mögen, aufhebt. Alles und in Allen Christus! Col. 3, 11.

Wir müssen die Frage aufwerfen, wie sich diese Aussagen von Christo zu denen vom Geiste verhalten. Nun unterliegt es keinem Zweifel (Weiss, bibl. Theol. p. 328), dass Paulus an manchen Stellen zwischen beiden Vorstellungsreihen so vermittelt, dass er den Geist als von Christo ausgehend denkt. Christi Geist (Gal. 4, 6; Rom. 8, 9; I. Kor. 2, 16; II. 3, 17; Phil. 1, 19) waltet in den Christen. Christus wirkt in Kraft göttlichen Geistes Rom. 15, 18 f. Wer seinen Geist nicht hat, ist nicht sein Rom. 8, 9. Zu ihm bekennt man sich durch den heiligen Geist I. Kor. 12, 3. Diese Ueberzeugung würde also nichts wesentlich anderes besagen, als die entsprechende urapostolische, dass Christus, der Erhöhte, den Geist seinen Gläubigen vom Himmel herabgesandt habe cf. p. 28. Darnach würde die Verbindung des einzelnen Christen mit Christo nicht eine unmittelbare, sondern eine durch den Geist vermittelte sein; und wir würden zu unsrer obigen Darstellung der paulinischen πνεῦμα-Lehre nur das hinzufügen müssen, dass der Geist den Christen durch Christum verliehen werde. Nun scheint aber doch sehr fraglich zu sein, ob man mit dieser Angabe die ganze Tiefe des paulinischen Gedankens erschöpft hat, und ob man mit dieser Erklärung wirklich a l l e n Aussagen des Apostels gerecht wird.

Befremden muss es schon, dass Paulus an einigen Stellen offenbar den Geist und Christum einfach identificiert I. Kor. 15, 45, cf. 6, 17; II. 3, 17. Hienach kommt der Geist nicht durch Christum, sondern dieser Geist ist er selbst. Diese Gleichsetzung zeigt sich auch darin, dass in der Taufe einmal der Geist gegeben wird I. Kor. 12, 13; 6, 11, und dass in anderen Stellen die Taufe als der Beginn der innigsten Gemeinschaft mit dem Herrn beschrieben wird Rom. 6, 3 ff.; I. Kor. 1, 12 f.; Gal. 3, 27. Ja die ganze oben gezogene Parallele ist ein Beweis für die Identifikation. — Hiezu kommt, dass der Apostel nicht müde wird, in mannigfaltigen Bildern das einzigartige Verhältnis der Christen zu ihrem Herrn zu beschreiben. Der Christ lebt in Christo Rom. 6, 11, Christus lebt in ihm Gal. 2, 20, er ist in Christo Rom. 16, 7; 8, 1, Christus in ihm II. Kor. 13, 5; Rom. 8, 10; er ist in Christum hineingetauft Rom. 6, 3. mit ihm gekreuzigt Gal. 2, 20; 6, 14, er hat seine Beschneidung erlitten Col. 2, 11, ist mit ihm gestorben Col. 2, 20; 3, 3; Rom. 6, 5. 8, und begraben Rom. 6, 4; Col. 2, 12, er ist auferweckt mit ihm Rom. 6, 5; Col. 3, 1, und hat ihn angezogen Rom. 13, 14; Gal. 3, 27, er haftet (κολλᾶσθαι) an ihm und wird so mit ihm E i n Geist I. Kor. 6, 17. In ihm gewinnt Christus Gestalt Gal. 4, 19. In „Christo“ sind die Gläubigen „erfüllt“ Col. 2, 10.

Dass diese Aussagen, welche das geheimnisvolle Sterben und Werden des Christen in Christo beschreiben, „mystisch klingen“,

muss zugegeben werden, (cf. Weiss a. a. O. p. 329). Glaubt man eine mystische Deutung solcher Worte nicht annehmen zu können, so müsste man sie sämmtlich als ungenaue Ausdrucksweisen erklären. So hätte Paulus für ἐν Χριστῷ genauer ἐν πνεύματι Χριστοῦ, für Χριστὸς ἐν ἐμοὶ genauer πνεῦμα Χριστοῦ ἐν ἐμοὶ u. s. w. sagen müssen. Dass diese Erklärung solcher, bei Paulus so häufig vorkommenden Ausdrücke grosse Schwierigkeit bietet, ist wohl unzweifelhaft. Beweisen nicht grade die vielen Bilder, die Paulus braucht, dass ihm die Lebensgemeinschaft mit Christo ein Mysterium ist, undurchdringlich für menschliches Denken, unbeschreibbar für menschliche Worte? Besonders das I. Kor. 6, 17 gebrauchte Bild von der Geschlechtsgemeinschaft zeigt, wie Paulus sich das Einverleibt werden der Christen in Christum denkt: als eine Gemeinschaft, in welcher der Mensch in Christo aufgeht und mit ihm zusammenwächst, so dass beide „ein Geist“ werden.

Für die mystische Deutung spricht vor allem II. Kor. 4, 11. Jesus, der die Lebensfülle in sich trägt, teilt seine Lebenskraft dem mit ihm vereinten Apostel mit, so dass sie offenbar wird selbst an seinem sterblichen Fleische. So sind auch Jesu Leiden und Tod des Apostels Leiden und Tod geworden, und umgekehrt, was Paulus leidet, das kann er παθήματα τοῦ Χριστοῦ εἰς ἡμᾶς nennen cf. II. Kor. 1, 5, Col. 1, 24.

Nun ist leicht einzusehen, wie Paulus zu dieser Gleichsetzung πνεῦμα = Χριστὸς gekommen ist. Seine Bekehrung war ja nicht so erfolgt, dass andere ihn zum Glauben an Jesum den Christ bekehrt hatten, sondern der Herr selbst war ihm in seiner göttlichen Herrlichkeit erschienen und hatte ihn „ergriffen“. Die erste pneumatische Erfahrung Pauli war eine Erfahrung von Christo. Fortan ist ihm Christus τὸ πνεῦμα. Alle Kräfte höheren Lebens, die er erfahren darf, leitet er von ihm ab; alle Schicksale, die ihm in seinem Dienste widerfahren, setzt er mit ihm in Verbindung: ἐμοὶ τὸ ζῆν Χριστός. — Aber um Paulus ganz zu verstehn, müssen wir noch eins bedenken. „Christus“ ist ihm nicht ein Name für ein Princip. Er denkt bei diesem Worte stets an eine Person, an den, welcher seine Liebe im Tod erwiesen, an den, welchen er anruft, zu dem er in Gebetsverkehr steht (II. Kor. 12, 8 f.), den er liebt (I. Kor. 16, 22), nach dem er sich sehnt (II. Kor. 5, 6; Phil. 1, 23). Hiedurch bekommt die Lebensgemeinschaft mit Christo, welche Paulus behauptet, eine besondere Färbung. Für ihn ist Christus mehr als der erhöhte Herr, der die Geschicke seiner Gemeinde schon gegenwärtig lenkt, und dessen „Sklave“ der Christ ist; bei aller Ehrfurcht ist er ihm doch auch zugleich die geliebte Person, in dem und bei dem zu sein seine Freude und in trüben Stunden seine Sehnsucht ist. Die Lehre des Paulus von Christo ist der Ausdruck seines tiefen und weichen Gemüts, seiner dankbaren Hingebung an den,

der ihm sein Leben geworden war. In diesem Gemütsinteresse hat seine Lehre vom πνεῦμα diese eigentümliche Gestalt gewonnen [1]).

Hienach sind die Lehren vom πνεῦμα und vom Χριστὸς Parallelen. Verschieden sind die Aussagen in beiden nur darin, dass ein Uebernatürliches das eine Mal von einer göttlichen Kraft, das andere Mal von einer diese Kraft in sich tragenden göttlichen Person abgeleitet wird. Beide Lehren schliessen sich nicht aus, aber jede hätte für sich allein genügt. Dass die offenbar dem Herzen des Paulus näher stehende Lehre vom Χριστὸς die πνεῦμα-Lehre nicht verdrängt hat, scheint mir darin seinen Grund zu haben, dass Paulus die Anschauung vom πνεῦμα mit der Erziehung erhalten hatte und dieselbe in dem täglichen Verkehr in den Gemeinden stets vor sich sah, und daher natürlich fortfuhr, in dem jüdisch-christlichen Anschauungskreise sich zu bewegen. Die Lehre von der κοινωνία τοῦ Χριστοῦ dagegen ist seine originale Schöpfung.

Hieraus erklärt sich, warum wir Pfleiderers im Paulinismus (p. 202 f.) vorgetragene Ansicht nicht billigen können. Die πνεῦμα-Lehre ist nicht unter dem Einfluss seiner Christuslehre entstanden, sondern die Christuslehre ist der eigentümlich-paulinische Ausdruck dessen, was der Apostel in der Lehre vom πνεῦμα mit Anlehnung an die Anschauungen der Gemeinde behauptet. Diese Reihenfolge beider Lehrkreise bestätigt sich auch dadurch, dass die Formel: ἐν Χριστῷ nach Analogie der auch der Urgemeinde bekannten: ἐν πνεύματι gebildet zu sein scheint. An diesem Ausdruck lässt sich der Unterschied der Anschauungen der Gemeinden und des Paulus gut erkennen. Für jene ist ἐν πνεύματι = in der Ekstase; für Paulus: in der Leben zeugenden Gotteskraft. Aber der höchste Ausdruck seiner Erfahrung ist ἐν Χριστῷ: in Christo [2]).

Ich gebe diese Aufstellungen natürlich mit der Reserve, welche

---

1) Es würde indess heissen, den Apostel völlig missverstehn, wenn man diese t e i l w e i s e Identifikation von Christus und τὸ πνεῦμα so auffasste, als ob es nach Paulus kein anderes Wirken des erhöhten Christus gäbe als das durch den Geist und als Geist. Vielmehr ist das Wirkungsgebiet Christi grösser als das des Geistes. Das erstere umfasst sehr vieles, was nicht zugleich Wirkung des Geistes ist. Die Leitung der äusseren Geschicke der Gläubigen bis zur Vernichtung aller Feinde ist zwar Christi Werk; aber er wirkt es nicht durch seinen Geist, welchem derartiges nicht zugeschrieben werden kann, cf. p. 5. Das Wirken Christi geht also nicht in dem Wirken seines Geistes in den Gläubigen auf. Dies gegen häufige Modernisierungen. —

2) Wie Paulus der populären Meinung folgend den Geistesempfang durch Glauben und Taufe vermittelt dachte, so hat er auch den Beginn der Christusgemeinschaft in den Glauben (Gal. 2, 20) oder in die Taufe gesetzt. Wie die beiden vermittelnden Faktoren sich zu einander verhalten, das zu untersuchen, gehört nicht hierher. — Ferner ist die Frage verhandelt, ob für Paulus der Geistesempfang oder die Gemeinschaft mit Christo das logische Prius sei. Dass diese Frage von Paulus beantwortet werde, wird man wohl kaum behaupten. Sie hat für ihn aber auch gar

einem die ursprünglichen Linien nachzeichnenden Konstruktionsversuche zukommt.

Es war bisher unsere Absicht, in grossen Zügen die Lehre des Paulus vom Geiste darzustellen und zu zeigen, wie sie, aus den Anschauungen seines Zeitalters hervorgewachsen, doch den Stempel des paulinischen Geistes trägt. Doch müssen wir noch das Verhältnis des Begriffes Geist zu denjenigen mit ihm häufig verbundenen Begriffen betrachten, welche den Begriff des Geistes erklären oder nüancieren, um unser Resultat nach allen Seiten sicher zu stellen. Wir werden damit z. T. die Stelle, welche dieser Begriff im Ganzen der paulinischen Lehre innehat, beschreiben, indess nur soweit, als daraus der Begriff selbst näher erläutert wird [1]).

5. Sehr häufig erscheint *πνεῦμα* bei Paulo in irgend einer Verbindung mit *ἅγιος* und den Ableitungen dieses Wortes. So besonders *πνεῦμα ἅγιον* (12 Mal mit Ausschluss der Pastoralbriefe und des Epheserbriefes); *πνεῦμα ἁγιωσύνης* nur Rom. 1, 4. Doch ist bei ihm das Wort *ἅγιον* keineswegs wie in der späteren christlichen Dogmatik ständiges Beiwort des „Spiritus Sanctus" [2]), häufiger steht *τὸ πνεῦμα* (33 Mal), oder *πνεῦμα θεοῦ* u. ähnliches (14 Mal), resp. *Χριστοῦ* (3 Mal), bei Paulus auch oft *πνεῦμα* ohne Art. (25 Mal) [3]). Nun ist zu beachten, dass *ἅγιος* in der späteren Litteratur des Judentums sehr oft als epitheton ornans göttlicher Dinge und Personen gebraucht wird, (cf. Issel a. a. O. p. 48), und dass es daher auch im N.T. nur selten einen wirklichen Unterschied im Sinne macht, ob man *τὸ πνεῦμα* oder *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* sagt. Instruktiv hiefür ist z. B. die Erzählung von der Taufe Jesu bei den Synoptikern, wo nach Mt. 3, 16 *πνεῦμα θεοῦ*, bei Mc. 1, 10 *τὸ πνεῦμα*, bei Lc. 3, 22 *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* auf Jesum herniederkommt. Ebenso macht es auch für Paulus häufig keinen Unterschied im Sinne, ob er dem

keine Bedeutung, da er in beiden Vorstellungsreihen derselben Erfahrung in verschiedener Weise Ausdruck giebt. Beides steht bei ihm neben einander, cf. Rom. 8, 9. 10; II. Kor. 3, 17 u. a. —

1) Das Verhältnis des Begriffes zu solchen wie: Glauben, Wort Gottes, Gemeinde, Versöhnung, Rechtfertigung u. s. w. darzulegen, betrachten wir nicht als unsere Aufgabe, welche sich also von dem Gloëlschen Thema wesentlich unterscheidet.

2) In der Synagoge war die „Bezeichnung »heiliger Geist« zu einem festen Begriff ausgeprägt", cf. Gloël a. a. O. p. 232. Wenn dieser Sprachgebrauch schon vorpaulinisch war, so zeigt jedenfalls die Art, wie Paulus denselben zwar kennt und benutzt, sich aber keineswegs an ihn bindet, dass der Apostel in seinen Aussagen vom Geiste nicht das Dogma der Synagoge, sondern seine eigne mannigfaltige Erfahrungswelt wiedergiebt (ähnlich Gloël a. a. O. p. 232).

3) Dies geschieht im allgemeinen dann, wenn vom Begriff des Geistes als solchem die Rede ist, d. h. also, wenn der Geist seiner Art nach als „Geist" bezeichnet werden soll, cf. Gloël a. a. O. p. 387.

Geiste dieses Beiwort giebt oder nicht. Es bleibt immer dieselbe göttliche Kraft, an welche er denkt (cf. I. Kor. 12, 3: πνεῦμα θεοῦ wechselt mit πνεῦμα ἅγιον). Es ist dies zu betonen, weil Issel (p. 53 ff.) fast nur diejenigen paulinischen Aussagen berücksichtigt, in denen das Wort: „heiliger Geist" zufällig vorkommt. Hiedurch kommt Issel zu dem selbstverständlich falschen Resultat, der heilige Geist sei „das Bewusstsein der Begnadigung durch Gott" (p. 56), indem er „die populäre Meinung", der heilige Geist sei bei Paulus „die Triebkraft zum Guten" ausdrücklich ausschliesst. Dieser auffallende Fehler, welcher diesen Teil der sonst verdienstvollen Schrift Issels völlig entwertet, ist durch die falsche Methode, welcher der Verfasser sich hier bedient, verschuldet. Anstatt zuerst den Begriff: Geist festzustellen und dann zu fragen, ob das Beiwort ἅγιος dem Zusammenhang, in welchem es steht, vielleicht noch eine Nüance hinzufüge, geht er ohne weiteres von den Worten „heiliger Geist" aus.

Diese Nüance soll nun, wie von einigen Forschern behauptet wird, eine Beziehung auf die Gemeinde sein. „Heilig heisst der Gottesgeist also, weil er innerhalb der erwählten und versöhnten Gottesgemeinde sich offenbart" (Wendt a. a. O. p. 53) (ähnlich Cremer a. a. O. p. 51, 741 ff. u. a.). Gegen diese Erklärung sprechen mit Entschiedenheit Stellen wie Rom. 9, 1: „in dem mir mein Gewissen mitzeugt im heiligen Geiste", ferner II. Kor. 6, 6, wo Paulus neben allen christlichen Tugenden auch den heiligen Geist, wol als Princip derselben nennt, ebenso I. Thess. 1, 5, wo der Apostel behauptet, das Evangelium nicht nur in Worten, sondern in Macht und heiligem Geiste und grosser Zuversicht gepredigt zu haben. Wo bleibt denn an diesen Stellen die Beziehung auf die „erwählte und versöhnte Gottesgemeinde?" Da man sich in der ähnlichen Streitfrage über das קדוש im A.T. noch nicht ganz geeinigt hat, so können wir hier nur erklären, dass wir die Aufstellungen von Schultz (a. a. O. p. 517) billigen. Gott ist heilig, d. h. „Gott ist der über die Welt unvergleichlich erhabene, der seine jeder Verunehrung entzogene Majestät bewahrt". „Und alles, was sein Eigentum ist, das nimmt an dieser Majestät Teil und fordert dieselbe Ehrfurcht". Danach heisst der Geist im N.T. heilig, weil er als zu Gott gehörig, an der göttlichen Majestät und Unverletzlichkeit teilnimmt und deshalb mit ehrerbietiger Scheu behandelt werden muss [1]). Daher wird Mc. 3, 29; Act. 5, 3; 7, 51; Eph. 4, 30; Hebr. 6, 4, bei Paulo I. Thess. 4, 8 (im A.T. Jes. 63, 10), der Geist „hei-

1) Heilig bedeutet niemals dasselbe wie „gottgehörig", „Gottes Eigentum"; sondern heisst stets nur das eine: zur göttlichen Majestät gehörig, unnahbar, unverletzlich. Die Heiligkeit ist also eine Eigenschaft alles göttlichen Eigentumes; und man kann daraus, dass etwas heilig heisst, schliessen, dass es göttliches Eigentum sei. Aber heilig ist nicht mit gottgehörig identisch. — Dies gegen häufige Missverständnisse, auch bei Gloël, a. a. O. p. 233 f.

lig" genannt, um die Schwere der Sünde gegen ihn klar zu machen. Denn wer sich gegen den Geist vergeht, indem er von ihm blasphemisch spricht, gegen ihn lügt, ihm sich widersetzt, ihn betrübt, ihn verschmäht, der sündigt gegen ein Heiliges, d. h. gegen ein zur göttlichen Majestät Gehöriges, Unverletzliches, — um so furchtbarer muss das über ihn ergehende Gericht sein. — Nun wird die göttliche Heiligkeit von der prophetischen Zeit an vorwiegend als „Majestät des weltlenkenden sittlichen Gottes" (Schultz a. a. O. p. 519), „als die alle Sünde verabscheuende Reinheit" (Issel a. a. O. p. 26) gedacht. Und das dem Heiligen Entgegengesetzte, das Profane, ist also auch das Sündige. Wenn daher Paulus Rom. 9, 1 von dem Mitzeugnis seines Gewissens im heiligen Geiste redet, so denkt er daran, dass der Geist, weil er heilig, von aller Sünde schlechthin getrennt ist, die Lüge nicht zulasse. Der Zusatz ἁγίῳ dient also zur Bekräftigung der Wahrheit dieses Gewissenszeugnisses im Geiste. — Wen nun der heilige Geist in Besitz nimmt, der wird damit selbst heilig cf. I. Kor. 3, 16 f., der ist geheiligt im heiligen Geiste Rom. 15, 16; I. Kor. 6, 11; cf. II. Thess. 2, 13; I. Kor. 1, 2. 30 [1]). Denn der Mensch ist durch Einwohnung des Geistes Gottes Tempel geworden, der Tempel aber ist heilig, d. h. zunächst: der Mensch, welcher den heiligen Geist hat, der damit Gottes Eigentum geworden ist, und nicht mehr sich selbst angehört I. Kor. 6, 19, nimmt eben deshalb zugleich an Gottes unverletzlicher Majestät teil. Der Geisterfüllte ist für sich selbst wie für andere ein Heiligtum, unverletzlich, unantastbar. Denn εἴ τις τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ φθείρει, φθερεῖ τοῦτον ὁ θεός! I. Kor. 3, 17. Dieser Gedanke ist in Pauli Händen ein ungemein wirksames Argument, wenn er zur „Heiligung", d. h. zur Heilighaltung des Heiligen, zu ermahnen hat. Wer z. B. I. Kor. 6, 18 ff. durch Hurerei gegen seinen Leib sündigt, der sündigt gegen den Tempel des heiligen Geistes: φθερεῖ τοῦτον ὁ θεός! — Danach ist selbstverständlich, dass das Leben, welches der heilige Geist im Menschen setzt, ein heiliges, von aller Sünde reines Leben ist. Durch die Taufe, in welcher der Geist verliehen wird, lassen sich die Menschen abwaschen, werden geheiligt und gerechtfertigt I. Kor. 6, 11, wobei dieses ἡγιάσθητε „nicht bloss Weihung zur Gottangehörigkeit, sondern principielle sittliche Reinigung und Heiligung bezeichnet" (Pfleiderer, a. a. O. p. 212). Dann ist es natürlich auch der heilige Geist, welcher den Christen immer mehr in den Stand der Heiligkeit im Sinne der Absonderung von allen Sünden, d. i. der sittlichen Reinheit, erhebt. Daher ist „Gott wohlgefällig" und „im heiligen Geist geheiligt" für Paulus dasselbe Rom. 15, 16. In diesem Sinne ist das Geheiligtwerden im Geiste das Ziel des Christenlebens (γένηται!). — Wenn nun Rom. 5, 5 das Bewusstsein der Liebe Gottes, Rom. 14, 17; I. Thess. 1, 6 die Glaubens-

1) Also ist nach Paulus nicht der Geist, weil er der Gemeinde angehört, heilig; sondern die Gemeinde ist heilig, weil ihr der Geist gegeben ist. —

freudigkeit des Christen, Rom. 15, 13 seine Hoffnung, I. Kor. 12, 3 ein ekstatisches Bekennen, II. Kor. 6, 6 alle christlichen Tugenden, I. Thess. 1, 5 die mutige Predigt des Paulus vom heiligen Geiste abgeleitet werden, und II. Kor. 13, 13 der Geist, an dem alle Christen Anteil nehmen sollen, heilig genannt wird, so ist hier das Beiwort heilig nur als ein für den Zusammenhang entbehrliches epitheton ornans zu betrachten, welches der Ehrfurcht des Apostels vor dem Geiste, dem Gottesgeschenke, Ausdruck giebt.

Πνεῦμα ἁγιωσύνης Rom. 1, 4 ist ein dem schwungvollen Tone dieses Briefeingangs entsprechender, hebraisierender Doppelgänger zu *πνεῦμα ἅγιον* (*πνεῦμα ἁγιασμοῦ* und *πνεῦμα ἁγιωσύνης* Test. Levi 18). Sachlich sind beide Ausdrücke, ein Geist, dem Heiligkeit eignet (gen. qual.), und ein Geist, der heilig ist, völlig identisch, — das beweisen jene Parallelen aus dem XII Test., — so dass wir Bedenken tragen, die Wahl dieses Ausdrucks nicht aus rhetorischen Gründen, sondern mit Weiss (bibl. Theol. p. 291) so zu erklären, Paulus habe „den Geist, der ursprünglich in Christo war,“ „von dem durch ihn mitgeteilten“ unterscheiden wollen. Doch stimmen wir mit Weiss darin überein, dass Paulus die Heiligkeit des Geistes, der in Christo war, ausdrücklich betone, um die „Wesensbeschaffenheit“ hervortreten zu lassen, „welche Christum zu der hier von ihm ausgesagten Erhöhung qualificierte“. Denn Christus war nach derjenigen Seite seines Wesens, nach welcher er Heiligkeitsgeist hatte, unantastbar, er stand in göttlichem Schutze und konnte daher unmöglich im Tode bleiben (Act. 2, 24).

6. Von grosser Bedeutung für den Begriff des Geistes ist sein Verhältnis zu dem der Freiheit. II. Kor. 3, 17 wird als Grundsatz ausgesprochen: *οὗ τὸ πνεῦμα κυρίου, ἐλευθερία*! Die Zuversicht, mit welcher Paulus diesen Satz einführt, ohne ihn zu beweisen, zeigt deutlich, dass aus dem Wesen des Geistes ohne weiteres die Freiheit des Begeisteten folgen muss. Ebenso wird Gal. 5, 18 als Axiom behauptet: *εἰ πνεύματι ἄγεσθε, οὐκ ἐστὲ ὑπὸ νόμον.* Denn dass v. 19—23 nicht den Zweck haben, diesen Satz zu beweisen, wird daraus deutlich, dass v. 19 nicht durch *γάρ*, sondern durch *δὲ* an v. 18 angeschlossen ist. Nun ist diese Verbindung von Geist und Freiheit ungemein charakteristisch. Da der Geist eine Macht ist, welche, weil übernatürlichen Ursprungs, jeder natürlichen Macht schlechthin überlegen ist, und welche auch alles andere Uebernatürliche (Dämonen, Gesetz u. a.) an Stärke überragt, so trägt er sein Gesetz allein in sich selbst. Der Geist ist wie der Sturm, der weht, wohin er will Joh. 3, 8. Keine Macht der Erde darf ihm Befehle geben. Er ist sein eigner Herr. — Wo also der Geist ist, ist Freiheit. Wer in des höheren Herrn Pflicht steht, dem kann man nicht Befehle erteilen.

„Wer darf mir Halt gebieten? Wer dem Geist

Vorschreiben, der mich führt? Der Pfeil muss fliegen
Wohin die Hand ihn seines Schützen treibt". —

Diese Worte, welche der Dichter[1]) seiner Heldin in den Mund legt, entsprechen durchaus der N.T.lichen Geistesvorstellung: die innere Gebundenheit durch den Geist, aber andrerseits das Bewusstsein, grade deshalb jedem äusseren Befehle gegenüber frei da zu stehn. Wen der Geist regiert, der ist damit über jedes andere Gesetz erhaben. Dieser Gedanke ist Gal. 5, 18 ein Argument dafür, dass die Christen nicht mehr unter dem mosaischen Gesetze stehn können, (cf. auch Gal. 4, 23 ff., bei Gloël a. a. O. p. 265). Es ist die grössere Macht des Geistes, welche die Christen aus der geringeren des Gesetzes befreit hat. — Ferner, wo der Geist des Lebens gebietet, da haben Fleisch, Sünde und Tod keine Macht Rom. 8, 2 u. a., cf. 6, 22. „So ist nach Rom. 8, 2 die in Christo Jesu begründete Befreiung vom Gesetz der Sünde und des Todes dadurch erfolgt, dass sich demselben ein überlegenes Gesetz, das Gesetz des Geistes, gegenüberstellte" Gloël a. a. O. p. 271. *Πνεῦμα* und *ἐλευθερία* sind also ebenso Korrelatbegriffe wie *πνεῦμα* und *ζωή*. Aus diesen Andeutungen über die Freiheit des Pneumatophoren wird eine Stelle wie I. Kor. 14, 38: *εἰ δέ τις ἀγνοεῖ, ἀγνοείτω* verständlich. Paulus hält es für möglich, dass die Propheten von seinen Vorschriften auf die überlegene Kraft des Geistes appellieren werden, der in ihnen nun einmal anders wirke, als Paulus wolle. Er weiss sehr wohl, dass es gegen solche Berufung keine höhere Instanz giebt. Der Geist ist frei. Zwar auch der Apostel behauptet, den Geist zu haben und im Namen des Herrn zu sprechen (v. 37). Wenn aber jemand das verkennt, nun, so mag er auf seine Gefahr hin es verkennen. So muss Paulus sich bescheiden, das Richtige gesagt zu haben. Ob man ihm folgt, ist eine andere Frage. Befehle lassen sich in dieser Sache nicht geben. — Dieselbe autonome Selbstständigkeit also, welche Paulus für sein Apostolat, das nicht von Menschen, sondern von Gott stammt, allen Angriffen gegenüber in Anspruch nimmt, setzt er konsequenter Weise auch bei allen andern Pneumatikern voraus. So hat also die Lesart *ἀγνοείτω* ihren guten Sinn. Die Form des Satzes hat in 7, 15 eine Analogie. Jedenfalls ist also die Lesart *ἀγνοείτω* der andern *ἀγνοεῖται* des Sinnes wegen nicht nachzusetzen (gegen Heinrici zur Stelle p. 462, A. 1). — Ueberhaupt ist es ein Grundzug in Pauli Briefen, dass er die Gemeinden durchaus als selbstständige Grössen behandelt. Die Christen sind freie Geistesgemeinden, denen

1) Schiller, Jungfrau v. Orleans II, 4. Die Schilderung der Jungfrau durch unsern genialen Dichter entspricht in sehr vielen Einzelheiten (von einem Hauptpunkte freilich, nämlich von dem Gesetze, welches ihr die Mutter Gottes auferlegt, abgesehen) dem Bilde, welches wir uns von einem N.T.lichen Propheten zu machen haben. Es ist auch für das Verständnis des N.T. nicht undankbar, an dem von dem Dichter gezeichneten Typus die Prophetie überhaupt zu studieren.

man Ermahnungen, aber keine Befehle giebt. — Hier zeigt sich eine praktische Konsequenz der Lehre des Paulus von der Freiheit des Pneumatikers, einer Lehre, die für das einzelne Christenleben freilich noch ganz andere Konsequenzen hat, und welche „nicht weniger einen Höhepunkt in der Geschichte der Moral" darstellt, als „die Rechtfertigung durch den Glauben in der Geschichte der Religion" (Pfleiderer, a. a. O. p. 22). Doch weiteres gehört nicht hierher. Uns kam es nur auf die Verbindung der beiden Begriffe: Geist und Freiheit an [1].

7. Es würde uns noch übrig bleiben, das Verhältnis der Begriffe *πνεῦμα* und *σὰρξ* zu behandeln. Dasselbe hat seit Holsten immer wieder die Aufmerksamkeit der Bibelforscher auf sich gezogen, und eine Litteratur im Kleinen beschäftigt sich mit diesem Problem. Trotzdem kann man nicht sagen, dass dasselbe seine Lösung gefunden habe, geschweige, dass darüber eine Einigung bisher erzielt sei. Denn über die Hauptfrage, welches Verhältnis die beiden Begriffe *σὰρξ* und *ἁμαρτία* bei unserm Apostel haben, weichen die Meinungen noch immer erheblich ab. Auch glaube ich nicht, dass diese Frage überhaupt schon gegenwärtig spruchreif sei. Es fehlt vor allem eine allseitige Untersuchung über die Anthropologie des A.T., und die Anthropologie des palästinensischen Judentums ist bisher ein fast völlig brach liegendes Feld. Pfleiderer, Urchristentum p. 163ff. 187 ist zwar auf die Aehnlichkeit der rabbinischen Anthropologie mit der paulinischen aufmerksam geworden, und Gloël p. 246 A. 1 ist ihm hierin gefolgt. Allein es geht doch nicht an, als Quelle für die vorpaulinischen Anschauungen das in Weber, palästinensische Theologie, zusammengestellte Material zu verwenden. Bis die oben aufgestellte Frage: welches waren die jüdischen Anschauungen? noch nicht beantwortet ist, hat man auch für die paulinische Anthropologie keinen festen Boden unter den Füssen. Denn das lässt sich von vorne herein vermuten: wenn irgendwo, so wird Paulus in seinen anthropologischen Ausdrücken und Anschauungen den zeitgenössischen Vorstellungen folgen. Diejenige Frage aber, welche als Vorfrage für diesen locus der paulinischen Theologie in Betracht kommt, lautet: Hatte die pessimistische Stimmung, welche zur Zeit Christi im hellenistischen Judentum herrschte, und nach welcher die Sinnlichkeit des Menschen, der Fleischesleib, welcher ihn an diese Sinnenwelt bindet, die eigentliche letzte Ursache seiner Sündhaftigkeit ist, hatte diese Stimmung auch im palästinensischen Judentum Eingang gefunden? Besonderes Material würden hier die Apokalypsen geben, deren auf die Endzeit gerichteter Sinn, der eschatologischen Richtung des Paulus kongenial, vielleicht das Eindringen pessimistischer Stim-

1) Eine ausführliche Auseinandersetzung über das Verhältnis beider Begriffe bietet Gloël, a. a. O. p. 256—270, der aber den oben auseinandergesetzten notwendigen und unmittelbaren Zusammenhang der beiden Begriffe nicht völlig klar und deutlich darstellt.

mungen beförderte. — Andrerseits würde die definitive Beantwortung unserer Frage für Paulus nur möglich sein, wenn man zugleich die ethischen Anschauungen des Paulus, in welchen sich ja überall die Konsequenzen seiner Anthropologie finden werden, ausführlich behandelt.

Ich verzichte daher aus diesen Gründen darauf, hier noch das Verhältnis von *σάρξ* und *πνεῦμα* aufzuzeigen und behandele nur die Vorfrage, für welche wir schon oben das jüdische Material zusammengestellt haben: wird das *πνεῦμα* bei Paulus irgendwie stofflich gedacht? Nach unsern (p. 43—49) Bemerkungen dürfen wir es erwarten. Indess Paulus war dialektisch gebildet. Wir dürfen ihm zutrauen, dass er Begriffe rein abstrakt zu denken vermochte, ohne sie zugleich anschaulich sich vorzustellen. A priori lässt sich also nichts sagen. — Als Grund für die Stofflichkeit des Geistes den Sprachgebrauch zu verwenden (Holsten, zum Evangelium des Paulus und des Petrus, Rostock 1868, p. 378; Pfleiderer, Paulinismus p. 201), hat doch grosse Bedenken. Es ist selbstverständlich, dass Paulus den vorhandenen Sprachgebrauch herübernehmen musste. Welche anderen Ausdrücke sollte er denn gebrauchen? — Ebenso wenig beweist die Metapher II. Kor. 4, 6, welche wegen der Anspielung auf Gen. 1, 3 gebraucht ist, irgend etwas. — Dagegen wird offenbar ein himmlischer Stoff mit dem Geiste in Beziehung gesetzt: I. Kor. 15, 44: *σῶμα πνευματικόν*. Zwar muss ich bekennen, nicht zu verstehen, wie man diese Worte „ein aus dem Material des *πνεῦμα* gebildeter Leib“ hat übersetzen können (Pfleiderer a. a. O. p. 201 setzt diese Uebersetzung voraus). Ganz abgesehn von dem weiteren Zusammenhang der Stelle ist es unmöglich, *σῶμα ψυχικὸν* andersartig zu übersetzen als *σῶμα πνευματικόν*. Ist jenes nicht ein aus *ψυχή* gebildeter Leib, sondern ein Leib, welcher dem Wesen der *ψυχή* entspricht und ihr naturgemässes Organ ist (cf. Holsten, a. a. O. p. 375; Weiss, a. a. O. p. 241. A. 8), wie soll denn *σῶμα πνευματικὸν* etwas anders sein, als ein *σῶμα*, welches seiner Natur nach dem *πνεῦμα* entspricht und sich daher zum vollkommenen Offenbarungsorgan desselben eignet? (Gloël, a. a. O. p. 366). Es wird also in der Bezeichnung *σῶμα πνευματικὸν* nichts über die Substanz des Leibes ausgesagt (Gloël a. a. O. p. 366.) Gewiss! Aber eben so sicher ist es, dass in diesen Worten vorausgesetzt ist, dass der künftige himmlische Geistesleib nicht wieder aus irdischem Fleisch bestehen werde, dass also der Geist nicht in dem der Seele verwandten Fleischesleibe sein naturgemässes Organ finde, sondern in einem Körper, der aus anderem, himmlischen Stoff gebildet ist; d. h. also, dass dem Geiste ein bestimmter, überirdischer Stoff aufs engste verwandt sei. Wie dieser überirdische Leib vorzustellen sei, wird von Paulus selbst I. Kor. 15, 43 beschrieben: unvergänglich, herrlichstrahlend, machtvoll (cf. Weiss p. 283 f). — Besondere Schwierigkeit bietet II. Kor. 3, 18. Wir halten es nicht für möglich, die Vorstellung des *μεταμορφοῦσθαι ἀπο δόξης εἰς δόξαν* über jeden Zweifel hinaus klarzulegen. Im gan-

zen Zusammenhange bedeutet das Wort δόξα einerseits die Hoheit und Herrlichkeit (gloria) einer Person oder Institution, andererseits oder zugleich den Strahlenglanz (splendor), welcher von Gott oder Christus ausgeht und von den Personen, welche er bescheint, reflektiert wird. Ebenso also wie im A.T. כבוד. Dass Paulus die zweite Vorstellung, d. h. die sinnlich-naive Anschauung von dem göttlichen כבוד, selber nicht gebilligt hätte, wird man nicht behaupten dürfen. Paulus war kein Aufklärer[1]). Auf dieser Doppelbedeutung des Wortes beruht nun der ganze Zusammenhang, in welchem der Strahlenglanz, der auf Mosis Antlitz bei der Gesetzgebung lag, als eine Verherrlichung des mosaischen Mittleramtes erscheint. Dies allegorische Spielen mit einem doppeldeutigen Worte ist ganz im Geschmack des rabbinischen מדרש; denn ein solcher liegt hier vor. Wenn nun die δόξα κυρίου v. 18 die Herrlichkeit (gloria) des Erhöhten bedeutet, so ist darnach die den ihn Anschauenden mitgeteilte δόξα die den Christen immer mehr zu teil werdende Herrlichkeit (gloria) ihres inneren, sittlichen Lebens. Ebenso wahrscheinlich ist die andere Erklärung, dass die Herrlichkeit zugleich als lichtstrahlende himmlische Erscheinung (splendor) gedacht werde; wir würden dann den Gedanken gewinnen, dass durch das Anschaun Christi eine himmlische Glorie (splendor) in den Gläubigen immer mehr gewirkt wird, jetzt — so dürfen wir fortsetzen, — noch ἐν μυστηρίῳ, einst bei der Parusie in ihrem ganzen Lichte vollausstrahlend. Dass die letztere Vorstellung bei Paulo sonst nicht vorkommt, vielmehr die „Verklärung" stets in die Zukunft gelegt wird, kann gegen diese Erklärung nichts beweisen, um so weniger, als wir in den Begriffen der ζωή, σωτηρία, δικαιοσύνη, Analogieen besitzen. Und übrigens, in dem grossen Fragment, das wir paulinische Theologie nennen, giebt es manches ἅπαξ λεγόμενον. Ebenso wenig wird eine besonnene Exegese dagegen einwenden, dass diese Erklärung modernem Denken widerstrebt. Die moderne Theologie hat eben den naiven Begriff von der δόξα (splendor) abgestreift. Der Zusammenhang giebt eine Entscheidung zwischen beiden Deutungen nicht. So werden wir die Frage offen halten müssen. — Dass wir nun II. Kor. 3, 18 nicht mit Sicherheit zu deuten vermochten, beeinträchtigt unser anderweit gefundenes Resultat natürlich in keiner Weise. Dieser Gedanke nun, dass der Geist mit einem himmlischen Stoff in Beziehung stehe, ist keineswegs specifisch paulinisch, auch nicht specifisch christlich, sondern jüdischer Herkunft. Wir haben eine Parallele zu I. Kor. 15 in Ap. Bar. c. 51, cf p. 46 nachgewiesen. Uebrigens ist auch hier zu

1) Viele der modernen Exegeten aber pflegen ihre Herkunft aus der Aufklärung dadurch zu beweisen, dass sie sich in solche naive Anschauungen nicht finden können und sie daher lieber ganz leugnen; diese Missverständnisse konnten freilich nur aufkommen bei der gebräuchlichen Methode, das N.T. isoliert und nicht im Zusammenhang mit Judentum und apostolischer Zeit zu betrachten.

beachten, dass der Geist dem Paulus zunächst eine überirdische Kraft ist; dass derselbe mit einem himmlischen Stoff verwandt sei, ist eine δευτέρα φροντίς. Dies ist für die Schilderung der paulinischen Lehre vom πνεῦμα zu beachten. Wir können es daher in keiner Weise billigen, dass man die Stofflichkeit des Geistes zum Ausgangspunkte der Schilderung dieser Lehre gemacht hat. (Dies geschieht bei Holsten, Lüdemann und Pfleiderer, Paulinismus). — Völlig zutreffend aber ist es, wenn Gloël diese Frage erst an letzter Stelle behandelt (a. a. O. p. 372 ff.).

8. Die Lehre des Paulus vom πνεῦμα ist von besonders grossem Einfluss in der Folgezeit gewesen, von einem grösseren jedenfalls als seine Rechtfertigungslehre. Während diese den Heidenchristen unverständlich bleiben musste, so war seine πνεῦμα-Lehre überall da verständlich, wo es „pneumatische" Erscheinungen gab. Für die epochemachende Bedeutung grade dieser Lehre legen alle nachpaulinischen Schriften Zeugnis ab, die N.T.lichen sowohl wie die der apostolischen Väter. Die Theologie des Johannesevangeliums weist die Abhängigkeit von Paulo hierin deutlich auf. — Das einzige Ueberbleibsel der pneumatischen Erscheinungen des apostolischen Zeitalters ist in unserer Zeit die Inspirationslehre der Schriften N.T., die ausgebildet wurde zu einer Zeit, als „der Geist nicht mehr in Israel bestand"; für die katholische Kirche kommt noch der Amtsbegriff hinzu [1]). Von Paulus haben wir wertvollere Hinterlassenschaft. Noch wird das: Komm heiliger Geist, in seinem Sinne gesungen. Freilich, wie nur der die πνεῦμα-Lehre des Paulus versteht, der in die Weltanschauung des Supernaturalismus sich hineindenken kann und will, so kann auch nur der über den Geist in vollem Sinne N.T.lich, d. h. hier paulinisch, lehren, der diese Weltanschauung billigt.

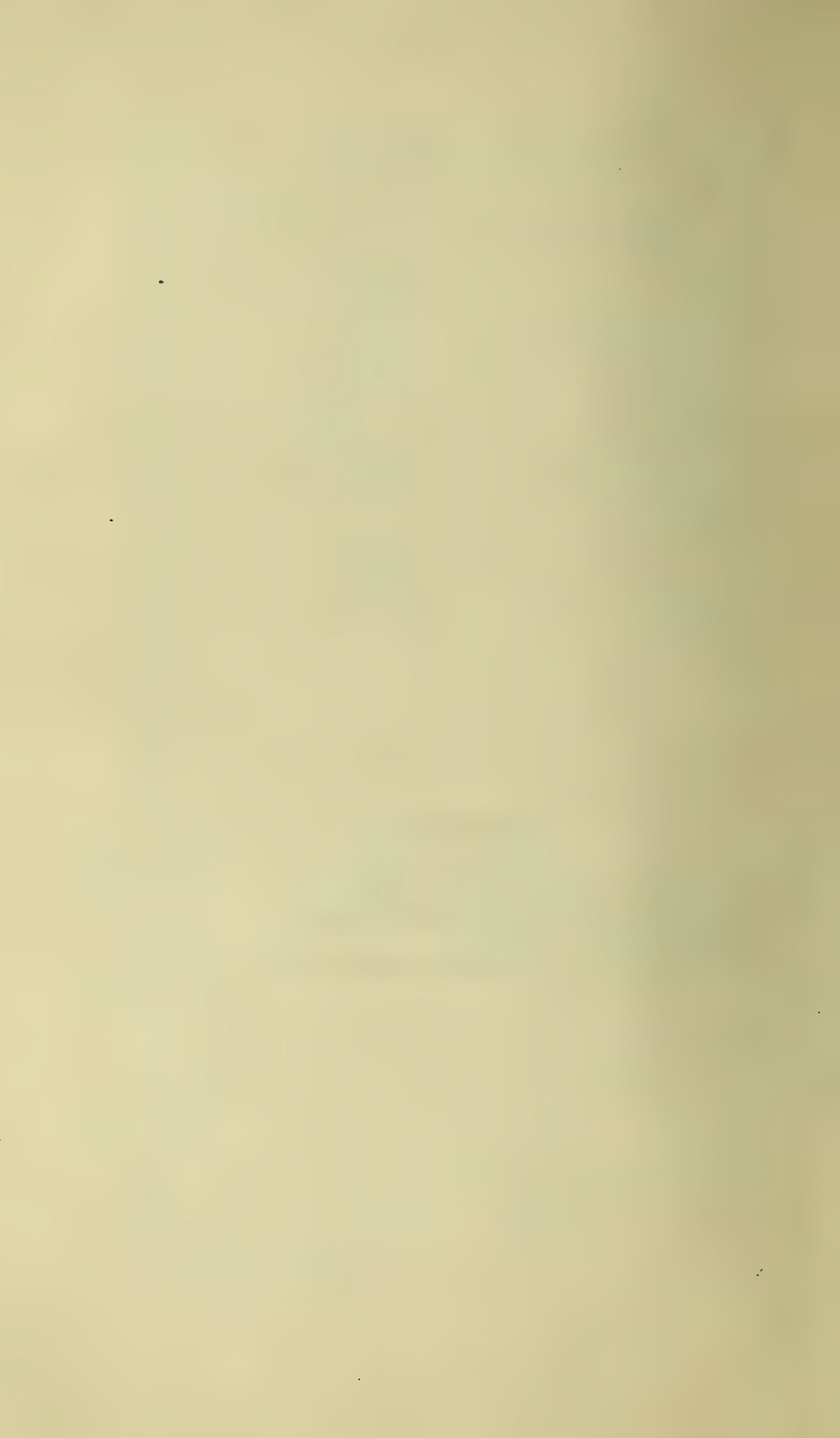
---

1) cf. Harnack, Dogmengesch. I. Teil. 2. Aufl. p. 366 f.

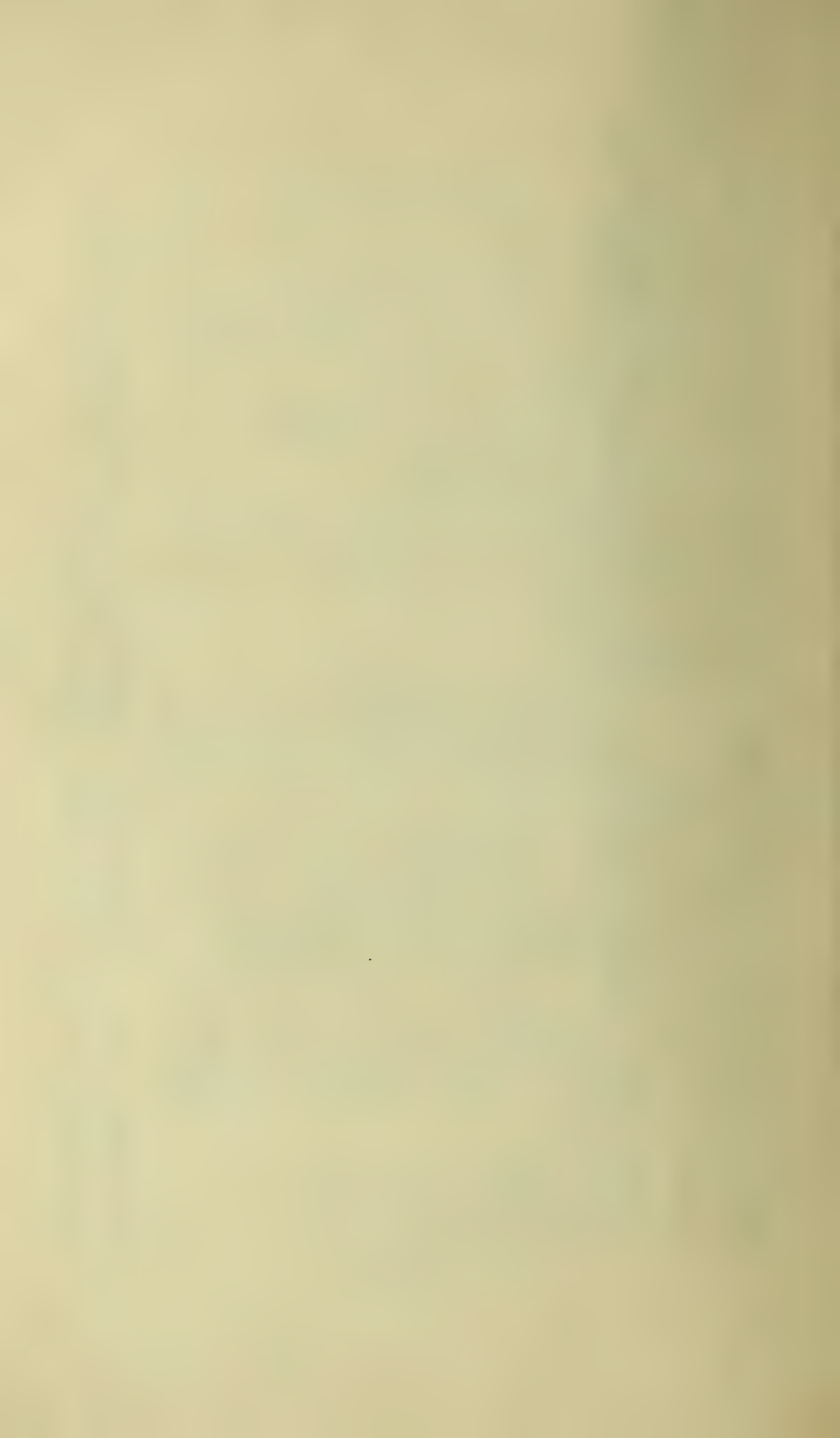
Stellen-Verzeichnis.

Druckfehler.

S. 21 Z. 16 v. o. statt lendige lies lebendige.
S. 38 Z. 27 v. o. statt wirkilch lies wirklich.
S. 52 Z. 30 v. o. statt XX, 8. 6 lies XX, 8, 6.
S. 77 Z. 8 v. u. statt לכ lies לב.
S. 91 Z. 12 v. o. statt Einverleibt werden lies Einverleibtwerden.

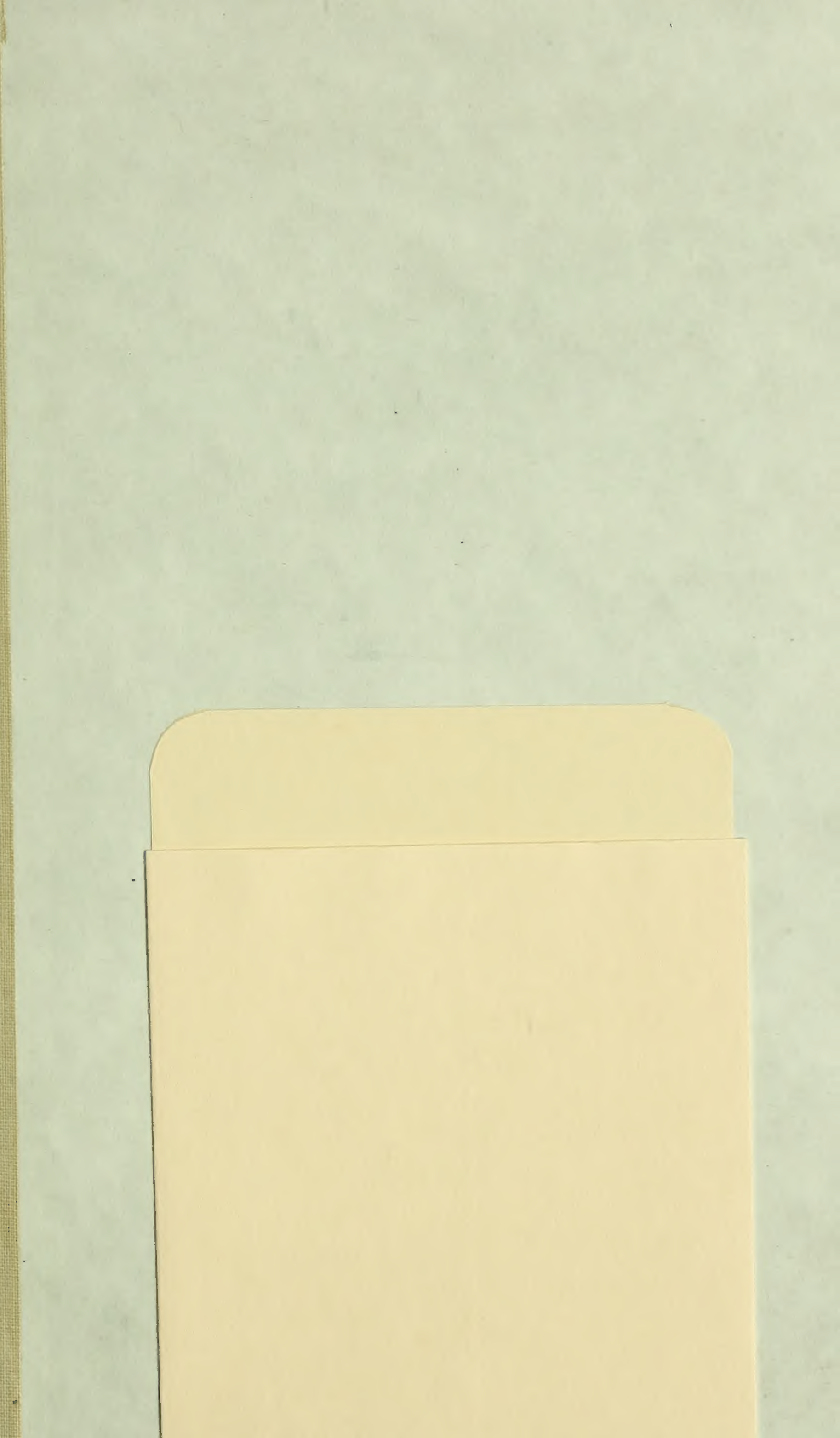


Inhalt.



Univ.-Buchdruckerei von E. A. Huth, Göttingen.






Duke University Libraries
D01348054P
